Jürgen Habermas

Sobre Nietzsche y otros ensayos

tecnos

JÜRGEN HABERMAS

SOBRE NIETZSCHE
Y OTROS ENSAYOS

PROLOGO DE
MANUEL JIMENEZ REDONDO

SEGUNDA EDICION



Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

1.ª edición, 1982
2.ª edición, 1994

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-0918-4
Depósito Legal: M-24098-1993

Printed in Spain. Impreso en España por Grafiris, c/ Codorniz, s/n. Fuenlabrada (Madrid)

INDICE

PROLOGO

LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE JÜRGEN HABERMAS

Se recogen en este volumen tres artículos de Jürgen Habermas: «La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche» (1968), «¿Para qué aún filosofía?» (1971) y «Hacia una reconstrucción del materialismo histórico» (1975). Estos escritos, cuya distancia entre el primero y el último es de siete años, abarcan desde las preocupaciones características de un ciclo de trabajos que se cierra con Conocimiento e Interés *(1968) hasta un último Habermas que sorprendió al lector de habla castellana con una temática en la que difícilmente se podían reconocer ya las preocupaciones «dialécticas» esperadas en el más señalado heredero de la Escuela de Francfort; difícilmente cabía ver en ese escrito algo más que «teoría sociológica», una hipótesis cuidadosamente construida de una teoría de la evolución social. El escrito sobre Nietzsche —o sería mejor decir a propósito de Nietzsche— plantea un problema al que se apuntan soluciones en una dirección que Habermas estaba explorando por las mismas fechas, y que después sería abandonada. El escrito «¿Para qué aún filosofía?», tema una y otra vez abordado por Habermas (1971, 1976, 1981), mantiene hoy la vigencia de un planteamiento al que no compromete ningún tipo de incursión en las cuestiones de fondo.*

La obra de Habermas en esos siete u ocho años, o más exactamente, desde la inicial exposición de un programa de investigación en una «lección inaugural» de 1965 que lleva el título de «Conocimiento e Interés», si no ya desde los escritos mismos que integran Teoría y Práctica *(1963), se*

ha distinguido por sus búsquedas, abandonos, vueltas a lo iniciado, aproximaciones provisionales a temas marginales inexplorados, para tal vez volver a abandonarlos. Nada más proteico que la obra realizada en esos años por nuestro autor, en la que, sin embargo, se perfila poco a poco uno de los procesos de transformación intelectual más fascinantes de ese decenio y un planteamiento con líneas cada vez más nítidas, aunque, durante su gestación, confuso e inseguro en sus especificaciones, planteamiento del que nos atreveríamos a decir que ha sido uno de los más productivos en la filosofía y en la sociología contemporáneas. Al lector de habla castellana tal vez le faltan los hitos de ese proceso y de sus realizaciones finales, en las que, tras el largo y penoso período de planteamientos viene cristalizando, si no un avance de soluciones (¿quién podría tenerlas hoy, ni tan siquiera a nivel teórico?), sí el proceso de una producción segura actualmente de sí misma.

«Hacia una reconstrucción del materialismo histórico» (1975) es tal vez el primer indicador con que hemos contado en castellano de ese proceso de producción. Le antecede en el tiempo «Notas sobre el concepto de competencia de rol» (1972), que representa el primer contacto de Habermas con la tradición de investigación de la psicología evolutiva de Piaget y de Kohlberg; a este ciclo de temas pertenece la mayoría de los escritos recogidos en Sobre la reconstrucción del materialismo histórico *(1976). A un segundo ciclo de temas pertenece «Teorías de la verdad» (1973), al que antecedió una versión del mismo asunto, «Notas introductorias a una teoría de la competencia comunicativa» (1971) realizada durante la discusión con Niklas Luhmann y que con «Juego de lenguaje, intención y significación» (1971) representa la primera expresión del acercamiento de Habermas a la filosofía analítica; este segundo ciclo de temas tiene otra*

realización importante en «¿Qué significa pragmática universal?» (1976), al que preceden una serie de breves escritos que van de 1971 a 1976. Tanto al primero como al segundo de estos ciclos hay que hacerles preceder «La pretensión de universalidad de la hemenéutica» (1970), escrito en el que por primera vez se plantea con nitidez el problema a que ambos responden. Un tercer ciclo de temas lo constituirían los abordados en Problemas de legitimación en el capitalismo tardío *(1973), libro en el que se prosigue el desarrollo de una temática ya vieja en la obra de Habermas; hitos en el desarrollo de esa temática, si bien en un marco teórico distinto, los constituyeron «Sobre el concepto de participación política» (1958),* Cambio estructural de la opinión pública *(1962) y «Ciencia y técnica como "ideología"» (1968). Estos tres ciclos temáticos, nunca totalmente diferenciados, se integran plenamente por primera vez en la* Teoría de la acción comunicativa *(1981), obra cuya estructura recuerda (solamente recuerda) la de* Sobre la lógica de las ciencias sociales *(1970).*

Esos tres ciclos temáticos circunscriben un marco en el que los problemas están definitivamente planteados, marco que representa la salida de una situación de particular miseria en la historia de la «teoría crítica» de la que el lector de habla castellana dispone de un indicador en la aportación de Habermas a «la disputa sobre el positivismo en la sociología alemana» (1964), disputa en la que ante los problemas que se le plantean, la «teoría crítica» tiene que limitarse a responder que, en realidad, sus adversarios tampoco tienen mucho que decir. En ese nuevo marco surge un Habermas algo sorprendente, en el que la tradición dialéctica pierde su nombre tras un lento proceso de disolución interna y en el que, tras negarse a sí misma, acaba abarcando toda la problemática sustantiva y metodológica de las ciencias sociales contemporáneas.

A este Habermas se le diría ecléctico si nos fijáramos sólo en la diversidad de lugares de donde se apropia conceptos y soluciones, y no lo juzgáramos más bien por el rigor, unitariedad, consistencia y aun seguridad tras el largo y penoso esfuerzo en el replanteamiento de los problemas. Falta en este Habermas tal vez el lenguaje, el acento, el gesto, el empaque que permitiera reconocer al heredero de la «tradición dialéctica». Sí que cabe reconocerlo en una cosa: exige y fuerza más y más a los planteamientos de las ciencias sociales contemporáneas para empujarlos a la globalidad a que aquella tradición respondía y hacer que encuentren para los problemas de nuestro mundo por lo menos un marco categorial adecuado, problemas que aquella tradición, aunque no sólo ella, fue la primera en enfatizar y subrayar, y en cuya elaboración llegó al límite de sí misma reduciéndose al silencio. Nada tiene de extraño que Habermas («La filosofía como guarda e intérprete» (1981)) vea en esa ampliación de perspectivas en las ciencias sociales mismas uno de los principales papeles que hoy compete a la filosofía.

Desde mediados de los años sesenta Habermas se ve envuelto en un importante fenómeno en la historia del pensamiento contemporáneo y que podríamos caracterizar como el de la autodisolución de la tradición dialéctica, de la filosofía de la reflexión, del planteamiento filosófico sujeto-objeto; en ese tipo de fenómenos no está solamente implicada durante ese decenio la tradición dialéctica; fenómenos paralelos podrían también apuntarse en otras corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo, señaladamente en los desarrollos de la filosofía analítica que siguen al «segundo Wittgenstein» y en la evolución de la filosofía analítica de la ciencia a fines de los años sesenta. Limitándonos aquí a la tradición dialéctica, Habermas advierte la imposibilidad de una continuación en esa direc-

ción precisamente en Conocimiento e Interés *(1968), obra que, con la* Dialéctica Negativa *de Th. W. Adorno, cierra el ciclo de las realizaciones más significativas de esa tradición. Después de esa experiencia, la filosofía ni puede pretender asegurarse un terreno propio por encima o al lado de las ciencias, cosa que ya había quedado consecuentemente excluida por esa misma tradición, ni puede pretender consistir en un movimiento reflexivo de apropiación y globalización críticas de los contenidos materiales de las ciencias sociales ni en una mera crítica de la autocompresión de la ciencia; pues, para ello, y en esto consiste lo específico de la experiencia de esos años, no tiene más remedio que seguir apoyada en los residuos de una tradición que amenaza ruina, tradición con respecto a la cual hay que abandonar cualquier esperanza de poderla restaurar, pues muy consecuentemente la tradición crítica se había privado de los medios para ello. El proceso de reconstrucción de lo que en aquella tradición resultaba irrenunciable tenía que hacerse con los medios que ofrecían las ciencias sociales mismas. Sus estrecheçes metodológicas y la unilateralidad y aun parcialidad de sus contenidos tenían que ser corregidos y superados no en un movimiento de reflexión que los envolviera, sino en el trabajo científico diario; en un medio, pues, distinto del que representa la filosofía. El filósofo se hace aquí sociólogo y, en todo caso, fuerza a las ciencias sociales a «devenir filosóficas» (Habermas 1981). Parece que en el contexto de esta tradición, éste es el destino de todo filósofo, aun del que quiera seguir siéndolo. De hecho, y tal vez para mostrarlo, Habermas se ha convertido hoy en uno de los principales exponentes de la teoría sociológica contemporánea.*

Los dos primeros artículos que se recogen en este volumen pertenecen a ese penoso período de tránsito que el propio Habermas entiende como el

proceso de lenta sustitución del paradigma de la filosofía de la conciencia al que estaba vinculada la «teoría crítica de la sociedad», cultivada en el medio de la filosofía, por lo que Habermas llama el «paradigma de la acción comunicativa». El primero, en su «grandeur», no contó con más rivales de altura que la teoría del «proceso de racionalización» de Weber, de la que la Dialéctica de la Ilustración *de Horkheimer y Adorno no están nada lejos; posteriormente, la síntesis de los principales exponentes de la teoría sociológica contemporánea, llevada a cabo por Parsons, y más recientemente la aplicación que efectúa Luhmann de la teoría de sistemas a la teoría sociológica. De hecho, es en su discusión con Luhmann donde Habermas advierte de lleno la imposibilidad de lo que Adorno había pretendido; la teoría de sistemas toma en términos positivos aquello sobre lo que los «conservadores» de la «gran» tradición crítica estaban derramando su llanto tras constatar la inanidad de las profecías y las promesas que Marx había fulminado y vertido en el origen. El paradigma de la acción comunicativa se inspira en las corrientes hermenéuticas, fenomenológicas y lingüísticas en sociología; recurre en lo que a fundamentos se refiere, a los procedimientos reconstructivos de la psicología evolutiva de Piaget y de Kohlberg, aprovecha sus aportaciones y enlaza con ellas una teoría reconstructiva de la «Geltungsbasis der Rede» (base de validez del habla). Desde este fundamento se apropia de la teoría de sistemas (pues en la descripción de los rasgos del «verwaltete Welt» habían estado muy de acuerdo el planteamiento sistémico y la tradición crítica) y pretende enfrentarse, integrándola, a toda la teoría sociológica contemporánea. La inclusión del problema de la racionalidad en el seno mismo de las ciencias sociales conserva, y en ello insiste una y otra vez Habermas, lo más genuino de las preocu-*

paciones de la filosofía, ahora, eso sí, en una división no excluyente del trabajo con las ciencias sociales.

En lo que sigue voy a tratar de señalar algunos de los momentos más importantes de esa evolución, limitándome en la medida de lo posible a los temas tocados en los escritos recogidos en este volumen.

En «¿Para qué aún filosofía?» señala Habermas que la «gran filosofía» parece llegar a su término tras la muerte de Marx. Por lo menos, éste la pone ante la necesidad de una realización que significa su supresión. Marx está tan convencido del núcleo de verdad de la filosofía de Hegel, que lo que le irrita de ella son las divergencias negadas por Hegel entre razón y realidad; la exigencia de superación de esas divergencias lleva implícita la exigencia de la superación del medio ambiente en el que había sido posible su justificación (la «forma de la conciencia filosófica»), es decir, se pone a la filosofía ante la exigencia de su autosuperación práctica. Los fundamentos de su «teoría crítica» los ve Marx en una supuesta apropiación materialista de la «lógica» de Hegel o en un enfrentamiento de la sociedad con sus propios ideales. Dejemos por ahora la idea de una apropiación materialista de la filosofía de Hegel, pues ésta es precisamente la línea en la que fracasa la tradición dialéctica. Por lo que se refiere al enfrentamiento crítico de la sociedad con sus propios ideales, esto hoy ya no es posible sin más, pues esos ideales no son ya ingredientes de las ciencias sociales, sino ideales en disolución.

Por otro lado, las corrientes más productivas de la actualidad (racionalismo crítico, constructivismo, teoría crítica) han roto, señala Habermas, con las pretensiones de fundamentación última. No parece posible ya una filosofía sistemática. Si tenemos además en cuenta que este destino de la «gran filo-

sofía» parece hacerse extensivo también hoy al «gran» filósofo, figura en trance de extinción, cabe preguntarse para qué aún filosofía. Pues una filosofía que toma conciencia de los cambios estructurales que han tenido lugar en su seno y en sus relaciones con la ciencia y la sociedad, no puede seguir extendiéndose ya como filosofía, sólo puede entenderse como crítica; como crítica de la «Ursprungphilosophie»; como crítica de la pretensión de totalidad del pensamiento metafísico; como crítica de la concepción tradicional de las relaciones entre la teoría y la práctica; como autocrítica del elitismo que caracteriza a la tradición filosófica. En esta perspectiva la filosofía podría entenderse como el elemento reflexivo de la actividad social. Pero surgen las dudas de si todo ello no quedará en un ejercicio vacío, ya que la filosofía para entenderse como crítica tiene que apoyarse en los supuestos de una tradición filosófica que ya no puede justificar sistemáticamente. Y ciertamente que la filosofía en tanto que crítica, desde mediados del siglo pasado, ha vivido parasitariamente de una tradición que no podía justificar, pero sigue siendo imprescindible, ya que mientras tanto parece que se ha abierto «al movimiento del pensamiento filosófico» una nueva dimensión: la de una crítica material de la ciencia. Esta crítica seguiría dos líneas. Primera: la de una crítica de la reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia, reducción que implica la reducción de la razón a razón científica o, si se quiere, la contracción del ámbito de lo racionalmente justificado al ámbito de lo científico. Esta reducción empieza no haciendo justicia a la práctica de la investigación en las ciencias sociales e históricas, cuyo objeto es poner a disposición un conocimiento orientador de la acción, el tipo de conocimiento que necesitaríamos precisamente hoy para una reacción racional de la singular fuerza productiva que representan la

ciencia y la técnica científica. Segunda: la de la crítica de los mecanismos de reacción tecnocráticos que justifica el «cientifismo» excluyendo la existencia de procedimientos racionales para una discusión de las cuestiones prácticas, es decir, una crítica de la negación de que las cuestiones prácticas sean racionalmente decidibles. Pues, con esa negación, los problemas centrales del desarrollo social se ven excluidos de la discusión racional. En este sentido, la función de la filosofía la ve Habermas en una crítica de la autocomprensión objetivista de la ciencia, en una crítica de los fundamentos de las ciencias sociales y sobre todo en aclarar la dimensión en la que la lógica de la ciencia y del desarrollo científico-técnico muestran su conexión con la lógica de la comunicación, con la lógica de la discusión práctica y de las decisiones colectivas. Esta crítica tendría que ser a la vez teoría de la ciencia y filosofía práctica. ¿Cuál es, pues, esa dimensión en que muestran su conexión la lógica de la ciencia y del progreso científico y la lógica de la comunicación, en la que puede ser posible una lógica de la ciencia que sea a la vez filosofía práctica, o una teoría del conocimiento que sea a la vez teoría de una sociedad fundamentalmente caracterizada por el progreso científico y técnico, o una filosofía no «cientifista» de la ciencia?

El artículo sobre Nietzsche apunta en la dirección de una primera respuesta. Está escrito el mismo año en que se publica Conocimiento e Interés, *obra en la que la tentativa de respuesta se salda con un notable fracaso. Antes de entrar en los temas centrales de esa obra nos vamos a detener en algunas de las ideas de este escrito sobre Nietzsche.*

Las ciencias rompen irreversiblemente con el tipo de unidad de teoría y orientación de la acción que nos proporciona la metafísica. Nietzsche, señala Habermas, no quiere desprenderse de la pre-

tensión de la metafísica de decir al mismo tiempo lo que es y lo que debe ser, pero la considera irrealizable en términos filosóficos. Las ciencias, al romper con esa unidad, han sometido a las orientaciones de la acción a un progresivo proceso de desvalorización. La idea de Nietzsche es precisamente la de volver a obtener, por medio de una reflexión sobre el nihilismo, un terreno en el que sea posible un conocimiento no desvinculado de la orientación de la acción. Nietzsche fue el primero en darse cuenta de que las normas del conocimiento no son en principio independientes de la acción, de que existe una conexión entre conocimiento e interés. Tenemos aquí, a juicio de Habernas, el planteamiento de una teoría no convencional del conocimiento, que merece una investigación sistemática.

Para realizar su intento, es otra idea de Habermas, Nietzsche tenía que haber pasado por detrás de la autocomprensión de la ciencia para entender el conocimiento científico mismo, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, a partir de su conexión inalienable con la práctica. Eso era lo que había iniciado en «Verdad y mentira en sentido extramoral». Nietzsche abandona esa línea inmediatamente después, y la sustituye por la exigencia a las ciencias históricas —en las que Nietzsche ve todavía una conexión entre conocimiento e interés que la cientifización de esas ciencias pone en peligro— de desnudarse de la cientificidad. Pero tal exigencia no conduce a ninguna parte. De hecho, Nietzsche vuelve a retomar, a partir de los años setenta del siglo pasado, la línea iniciada en «Verdad y mentira en sentido extramoral» como crítica de la autocomprensión objetivista de las ciencias.

Con su análisis del carácter instrumental de la función simbólica en sus dos vertientes de proyección de fantasías sustitutivas de la realización de deseos y la proyección de esquemas con vistas a la

dominación de la naturaleza del entorno, Nietzsche nos pone en ese escrito ante la tarea de una revisión, en términos de lógica del lenguaje, de la crítica trascendental de la conciencia de Kant. La tarea consiste en una reconstrucción «empírica» de los trascendentales. Este sentido de «empírico» no puede ser pensado a su vez bajo categorías que otra vez nos remitan a las condiciones empíricas de mantenimiento y crecimiento del «Gattungssubjekt», condiciones que encuentran su expresión en las valoraciones trascendentales; trascendentales, pues subyacen a la proyección de esquemas. Este sentido de «empírico» ha de dilucidarse a nivel metateórico.

La conclusión que extrae Nietzsche de la idea de que a los esquemas lingüísticos, con sus reglas gramaticales, de apropiación de la realidad y de proyección de fantasías sustitutivas de la realización de deseos, les subyacen valoraciones (intereses) trascendentales, es que, si ello es así, no tiene sentido hablar de conocimiento posible, de juicios que sean objetivamente verdaderos; sólo podría seguirse hablando de interpretaciones válidas desde la perspectiva del interés («afecto» acaba diciendo Nietzsche) que prime en cada caso, interés que tiene un papel determinante en la constitución del esquema de interpretación.

Ahora bien, de la destrucción del concepto contemplativo de verdad y de la destrucción de la «apariencia» objetivista del conocimiento, no tiene por qué seguirse, señala Habermas, esa conclusión; las condiciones trascendentales pueden seguir siendo consideradas en el sentido de Kant como condiciones de objetividad posible del conocimiento; lo que sí hay que abandonar, y esto es lo único que para Habermas añade Nietzsche sobre Kant, es la pretensión absoluta que se arrogaría un conocimiento de la naturaleza que supusiera que ésta aparece objetivizada de forma «necesaria» bajo las

formas de la intuición y las categorías del entendimiento, pues ya no es posible una deducción trascendental de las categorías en el sentido de Kant. El sistema de conceptos con los que aprehendemos el mundo se ha formado contingentemente en un proceso histórico de formación de la especie. Con esto, al no poder contar ya con un principio supremo de todos los juicios sintéticos a priori, la problemática de Kant, se nos escinde en un pragmatismo de orientación trascendental, por un lado, desde el que se puede abordar la temática de la constitución y la objetivación de la experiencia y, por el otro, en la cuestión de la verdad de los enunciados. Y he aquí el problema planteado en unos términos en los que Habermas no volverá a abordarlos hasta «Teorías de la verdad» (1973); aquí orienta sus esfuerzos en otra dirección: Nietzsche, al encontrarse con un pragmatismo de orientación trascendental por un lado y secretamente afecto al concepto de verdad de la tradición metafísica por el otro, con lo único con que quiere seguir contando es con la universalidad compartida de la apariencia perspectivista como tal; en esto consiste su crítica nihilista del conocimiento. Pero con ello, es la conclusión de Habermas, Nietzsche confunde dos formas de conocimiento, el que representa la formación «interesada» de esquemas de aprehensión de la realidad y el que representa la formación de ilusiones, el de la ciencia y el de la reflexión; ciencia y reflexión quedan equiparadas en la crítica nihilista de la «apariencia» objetiva del conocimiento. Y, sin embargo, la reconstrucción del proceso de formación que recorre nuestra especie sólo puede ser posible por medio de una «Erinnerung» que abre inmanentemente el texto del propio pasado; se trata de la experiencia fenomenológica de Hegel, de la fuerza de la reflexión que rompe las objetivaciones opacas al pensamiento. La obra de Nietzsche es reflexión en este sentido, pero Nietzsche no se daría cuenta de ello; se sirve

de la reflexión para movilizar todos sus argumentos contra los derechos de la reflexión.

Precisamente así concluye también el capítulo marginal que en Conocimiento e Interés *se dedica a la obra de Nietzsche. En la «lección inaugural» de 1965 Habermas había enunciado las tesis siguientes:* a) *los rendimientos del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural de la especie humana;* b) *el conocimiento es tanto instrumento de la conservación como trasciende la mera autoconservación;* c) *los intereses rectores del conocimiento se forman en el medio del lenguaje, del trabajo y del dominio;* d) *en la reflexión, conocimiento e interés son la misma cosa;* e) *la unidad de conocimiento e interés se prueba en una dialéctica, que a partir de las huellas históricas de lo reprimido reconstruye lo reprimido;* f) *el interés por la emancipación no es algo meramente imaginado o ideado; pues lo que nos separa de la naturaleza es un único hecho que podemos conocer en su naturaleza: el lenguaje; con la primera frase queda inequívocamente expresada la intención de un consenso universal y sin coacciones.*

Vistas las cosas desde la «lección inaugural, y aun a riesgo de distorsionarlas y de simplificar en exceso, cabría decir que después de Conocimiento e Interés *Habermas trata de solucionar los problemas que le hemos visto plantear a propósito de Nietzsche en la línea tal vez de la primera y la segunda tesis enunciadas y de la última sobre el lenguaje. En* Conocimiento e Interés *se exploran, más bien, las demás. De todos modos, de ese libro se hubiera podido esperar que sistematizara y «probara» lo pragmáticamente enunciado en la «lección inaugural». Pero Habermas se limita a una exposición, extraordinariamente rica si se quiere, de la filosofía de Peirce y de Dilthey y del psicoanálisis de Freud, al que hace preceder un capítulo no del todo claro sobre el concepto de «intereses del*

conocimiento» en el idealismo alemán. Con ello pretende haber obtenido la dimensión en la que la lógica de la ciencia muestra su conexión con la lógica de una comunicación libre de coacciones, es decir, por lo menos una respuesta inicial a la cuestión planteada en el primer artículo. Veamos el por qué de esta pretensión.

Lo que Habermas pretende es una teórica «crítica» de la sociedad, pero es claro que el proyecto sucumbiría al diletantismo si no se realizara a través de una crítica a la separación «positivista» de conocimiento y valor. Por el lado de la teoría crítica en proyecto tenemos, pues, que si la práctica social acumula no solamente los éxitos de la «acción instrumental», sino que con la aparición de las clases sociales se crea también una apariencia social objetiva, una teoría de la sociedad que quiera entenderse como parte de ese mismo proceso social (es el caso de la «teoría crítica») sólo es posible en la actitud fenomenológica de Hegel. Como dice Habermas, la teoría de la sociedad permanece ligada al marco de la Fenomenología, pero, desligada de la filosofía de la identidad de Hegel, no puede ser otra cosa que crítica de las ideologías, crítica de las objetivaciones opacas al pensamiento en el marco del trabajo y de la interacción. Y desde aquí precisamente podemos entender lo que la obra pretende por el lado de la teoría de la ciencia: por este lado representaría, en palabras de Habermas, «una tentativa histórica de una reconstrucción de la prehistoria del positivismo moderno». «Volver a recorrer el camino desde una perspectiva vuelta al punto de partida puede contribuir a recordar la olvidada experiencia de la reflexión». Conocimiento e Interés *trata de ser en este sentido una apropiación de las corrientes en las que la reflexión irrumpe en el terreno mismo de la autocomprensión de la ciencia como actividad social, liberando para un conocimiento asegurado*

las dimensiones para las que el positivismo o es ciego o distorsiona en su sentido genuino. Con esto, el movimiento de radicalización de la teoría de la ciencia rompe objetivaciones opacas al pensamiento al reconocerlas y disolverlas rememorando su origen y viene a coincidir con lo dicho para la teoría crítica de la sociedad: la crítica radical del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad.

Frente a la «apariencia» objetivista de que es víctima la autocomprensión positivista de la actividad social «ciencia», las ciencias de la naturaleza objetivan a ésta desde el punto de vista trascendental de su manipulación técnica. Frente al historicismo como positivismo de las ciencias del espíritu, estas ciencias responden al interés trascendental de una aclaración de los contextos simbólicos de la interacción práctica. Pero hay otro tipo de ciencia, cuyo ejemplo es el psicoanálisis, en el que se vinculan para Habermas interpretación y sistema, reflexión y análisis de contextos causales, análisis interpretativo del lenguaje y de la tradición y análisis de contextos extralingüísticos que determinan la equivocidad del sentido lingüístico, en el que se aúnan autorreflexión y emancipación. Aquí la experiencia de la reflexión irrumpe de lleno en la comprensión moderna de la ciencia. Chocamos con la conexión de conocimiento e interés precisamente cuando desarrollamos la teoría de la ciencia en la forma de una experiencia de la reflexión, que en este tipo de ciencia tenemos ejemplificada: como disolución crítica del objetivismo. Ni Peirce ni Dilthey entendieron realmente sus investigaciones en este sentido: malentendieron lo que hacían. Es cuando pisamos sobre el terreno del tercer tipo de ciencia cuando advertimos que la metodología como teoría del conocimiento reconstruye experiencias profundas en la historia de la especie, en la historia de la constitución del ámbito del trabajo y de la interac-

ción, que han podido cristalizar en objetivaciones opacas y que el movimiento de la reflexión libera en su sentido genuino.

Pero esta pretensión de Conocimiento e Interés *parece que reposa en una* petitio principii; *Habermas tiene que suponer precisamente lo que está en cuestión: el carácter sustantivo de la dimensión de la reflexión. Sólo entendiéndose la obra misma como un movimiento de la reflexión en el sentido indicado, es capaz de descubrir la «reflexión» que irrumpe en Peirce de la ciencia como actividad social y la «reflexión» que irrumpe en Dilthey de las ciencias sociales como ciencias dirigidas por el interés, por el entendimiento en la interacción. Frente a lo limitado de esas comprensiones, la vía para una posible reconstrucción completa del proceso de formación sólo la obtiene Habermas entendiendo el psicoanálisis como codificación de una reflexión en la que un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación, «pues la realización de la reflexión se concibe como movimiento de la emancipación». Es desde aquí desde donde la razón se percibe como interesada. «El concepto de interés no sugiere una reducción naturalista de determinaciones trascendentales a determinaciones empíricas, precisamente es eso lo que se trata de evitar. Llamo intereses a las orientaciones básicas inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción. Los intereses rectores del conocimiento no pueden fijarse por la vía de planteamientos de problemas que como problemas sólo pueden aparecer en el marco metodológico determinado por ellos»[1]. Reconstrucción «empírica» de los trascendentales y problema de la validez (verdad) eran los problemas*

[1] *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973, 242.

del escrito sobre Nietzsche; ahora tenemos una respuesta a ambas cuestiones: una apropiación materialista (que no «naturalista») de la Fenomenología y la transpariencia de la razón consigo misma (con la consiguiente visión de las condiciones «materiales» de sí misma) en el ejercicio de la reflexión emancipatoria.

Las dificultades saltan a la vista: la «razón» y la «voluntad de razón» no coinciden, es decir, la «voluntad de razón» no arroja por sí misma el criterio de corrección inherente a la «razón» como concepto normativo (lo mismo que el ámbito de lo cognoscitivo que en el ámbito de lo práctico) a no ser que en el trasfondo perviva el mito hegeliano de la «autoidentidad humana», mito que la tradición crítica fue la primera en desenmascarar como tal mito. Pese a todo, Habermas pretende, como tantas veces sucediera en la tradición dialéctica, pasar por Hegel sin pagar peaje. La tradición crítica aprende en Conocimiento e Interés *que eso, definitivamente, no es posible. Es en la discusión del estatuto epistemológico de la metapsicología freudiana, que se resiste a quedar integrada en el movimiento de la reflexión que Habermas ve precisamente ejemplificado en el psicoanálisis, donde queda patente que o bien Habermas para su interpretación está suponiendo lo que trata de mostrar o, si no es así, Habermas necesita de una metafenomenología, que permita integrar sin dificultades a la metapsicología de Freud, que en su autocomprensión no se ajusta a lo que Habermas pretende sigue pisando pues, precisamente en la cuestión clave, en los supuestos de la dialéctica especulativa de cuya crítica y negación se parte. Bien puede ser que la filosofía no tenga otro derecho que la crítica o que constituya el momento crítico en el marco de las ciencias como formas de reflexión de la actividad social o como actividad social ellas mismas; pero lo cierto es que la crítica no*

puede sostenerse a sí misma y que, en concreto, lo que Habermas intenta en su obra no se tiene en pie si no contamos con Hegel. Quien no cuente con Hegel no puede ver en Conocimiento e Interés *otra cosa que una discutible historia de algunos fragmentos del pensamiento contemporáneo. Habermas necesita de una meta-reflexión como Freud contaba con una metapsicología. Lo que Habermas parece querernos decir ahora es que esta meta-fenomenología ya no es posible en el marco de la filosofía.*

En un artículo de 1970, titulado «La pretensión de universalidad de la hermeneutica», Habermas se enfrenta definitivamente con esta dificultad. El nuevo planteamiento invalida buena parte o, por lo menos, las pretensiones generales de Conocimiento e Interés. *«La metapsicología, dice, consta fundamentalmente de supuestos sobre el desarrollo de las estructuras de la personalidad. Esto se aplica también por el papel metahermenéutico del psicoanálisis. La comprensión del analítico debe su fuerza explicativa, como hemos visto, a la circunstancia de què la aclaración de un sentido sistemáticamente distorsionado sólo puede tener lugar en la medida en que se explique la aparición del sinsentido. La reconstrucción de la escena original hace posible ambas cosas a la vez: abre la comprensión del juego del lenguaje deformado y explica la aparición de la deformación misma. De ahí que la comprensión analítica presuponga a la metapsicología en el sentido de una teoría de la aparición del ego, del ello y del superego. Su correlato a nivel sociológico lo constituiría una teoría de las cualificaciones elementales de la acción del rol; pero ambas teorías son parte de una metahermenéutica que hace derivar la aparición psicológica de las estructuras de la personalidad y la adquisición de las cualificaciones fundamentales de la acción de rol, de la formación de la compe-*

tencia comunicativa, esto es, del ejercicio socializador en las formas de una intersubjetividad del entendimiento en el lenguaje ordinario. Con esto tenemos una respuesta a nuestra pregunta inicial: la comprensión explicativa en el sentido de una resolución, en términos de hermenéutica profunda, de manifestaciones de la vida específicamente insuficientes o distorsionadas, no solamente supone, como la simple comprensión hermenéutica, la experimentada aplicación de la competencia comunicativa naturalmente adquirida, sino que presupone una teoría de la competencia comunicativa. Esta teoría ha de extenderse a las formas de la intersubjetividad del lenguaje y a la aparición de sus deformaciones. Con esto no quiero decir que en la actualidad esté planteada de forma satisfactoria una tal teoría, ni mucho menos que esté desarrollada explícitamente. Habría que liberar a la metapsicología de Freud de su malentendido cientificista antes de hacerla fecunda en el sentido de una metahermenéutica. Pero sí afirmo que toda interpretación, en términos de hermenéutica psicoanalítica, de una comunicación sistemáticamente distorsionada, lo mismo si se obtiene en el diálogo analítico que informalmente, tiene que contar con aquellos supuestos teóricos que sólo pueden ser desarrollados y fundamentados en el marco de una teoría de la competencia comunicativa»[2].

Pero no es a Freud a quien recurre Habermas para ello. De 1972 data su primer contacto con una tradición de pensamiento psicológico y social, en el que ve los medios para llevar a cabo la tarea así formulada. Habermas recurre a la metodología no empírico-analítica, sino reconstructiva, de Piaget y de Kohlberg. Utilizando esa metodología, y con las aportaciones de las corrientes fenomenológicas y

---

[2] «Die Universslitaetsanspruch der Hermeneutik», en *Kultur und Kritik*, Frankfurt 1973, 292.

lingüísticas en sociología contemporánea desarrolla una teoría de las competencias adquiridas por el sujeto en el proceso de socialización y otra como infraestructuras de los sistemas de acción mismos. Esta construcción se completa con una teoría de la racionalidad como reconstrucción, así mismo de las reglas procedimentales de evaluación de los productos cognitivos y prácticos (lógica del discurso) al nivel del conocimiento reflexivo y científico y al nivel posconvencional de los principios morales respectivamente; aquí resulta más marcada la influencia de la filosofía analítica y la inspiración en la metodología reconstructiva de Chomsky. Sobre esa base intenta Habermas una apropiación de la teoría de sistemas. Estamos ya con ello ante la temática que en parte recogen «Hacia la reconstrucción del materialismo histórico» (1975) y Sobre la reconstrucción del materialismo histórico *(1976). Si bien lo advertimos, Habermas cuenta con un nuevo lenguaje que le permite aclarar sin equívocos el sentido de «empírico» que dejamos flotando cuando hablábamos de Nietzsche y que las consideraciones de* Conocimiento e Interés *no hicieron sino oscurecer; en el que puede explorar la posibilidad de una reconstrucción del «proceso de formación» de la especie, entendido ahora como una teoría de la evolución social sin más; y que le permite, por último, desarrollar una teoría de la racionalidad teórica y práctica en el seno mismo de la teoría sociológica. Y con este bagaje Habermas puede tratar de desarrollar una teoría crítica de la actualidad social; hablar de teoría crítica ya no tiene ningún sentido que no pueda aclararse en la discusión científica diaria. En este contexto cabe preguntarse «para qué aún filosofía». «La filosofía como guarda y como intérprete» (1981) contiene la respuesta que Habermas da hoy a esa pregunta.*

Estos han sido, someramente expuestos, los principales pasos dados por un pensamiento que

con la intención de totalidad que caracteriza a la tradición de que proviene, por un rebajamiento gradual de las propias pretensiones, penetra en el mundo de la sociología contemporánea y desarrolla en ella todo lo que en el variado medio (fundamentalmente, la crítica) que se siguió entendiendo como específicamente filosófico después del hundimiento de la «gran filosofía», ni pudo dar ni es posible que pueda dar ya. Probablemente estemos ante uno de los herederos más consecuentes de la «gran filosofía»; siempre pendiente de lo que ésta fue y de lo que ésta quiso; pretensiones que trató a toda costa de cumplir. Y, sin embargo, hizo la experiencia, como tal vez ningún otro, y en muchas ocasiones bien a su pesar, por un lado, de la imposibilidad de lo que la «gran filosofía» pretendió y, por otro, de que ni tan siquiera era posible una conservación rememorativa de esa pretensión en el medio de la «crítica». No ha sido la tradición crítica la última en hablar de la miseria de la «gran filosofía»; cuando se emprende en el marco de las ciencias lo que la filosofía pretendió por encima de ellas o al lado de ellas o como una crítica globalizadora de sus resultados, vuelve a ponerse una vez más de manifiesto la grandeza del proyecto y la miseria del medio en que lo intentó, y que nada se perdió con su autodisolución. De todo ello podrían ser testigos las obras de lo que hemos llamado el período productivo de Jürgen Habermas.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

ALGUNAS OBRAS Y ESCRITOS DE JÜRGEN HABERMAS

1962 *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwide-Berlin.

1963 *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchter and Neuw.-Berl.

1968 *Technik und Wissenschaft als «ideologie»*, Suhrkamp Frankfurt.

1968 *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Frankfurt.

1969 *Protestbewegung und hochschulreform*, Suhrkamp Frankfurt.

1970 *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp Frankfurt.

1970 «Die Universalitätsanspruch der Hermenautik», en R. Bubner (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Frankfurt.

1971 *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Frankfurt.

1971 *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung heute* (coautor N. Luhmann) (contiene «Notas preparatorias para una teoría de la competencia comunicativa»).

1973 *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp Frankfurt (contiene «Notas sobre el concepto de competencia de rol»).

1973 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp Frankfurt.

1973 «Wahrheitstheorien», en H. Fahrenbach, *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske Pfullingen.

1975 «Sprachspiel, Intention und Beduetung» (1971), en R. Wiggerhaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Suhrkamp Frankfurt.

1976 *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt.

1978 «Theorie und Politik», en J. Habermas et al., *Gespräche mit Herbert Marcuse*.

1980 «Handlung und System-Bemerkungen zu Parson's Medientheorie», en W. Schluchter (ed.), *Verhalten. Handlung, System*, Suhrkamp Frankfurt.

1980 «Die Moderne —ein unvollendetes Projekt», en J. Habermas, *Kleine Politi-Schriften*, Suhrkamp Frankfurt (1981).

1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Frankfurt.

LA CRITICA NIHILISTA DEL CONOCIMIENTO EN NIETZSCHE*

La obra de Nietzsche ha ejercido una particular fascinación en el período de entreguerras, sobre todo en Alemania. El *pathos* de sus juicios y de sus prejuicios, las impresionantes fórmulas de su filosofía de la decadencia y la seductora proposición de los «afectos que dicen sí», han determinado el carácter espiritual y los planteamientos de toda una generación de intelectuales seudoradicales, descontentos de la tradición occidental. Mentes tan heterogéneas como Oswald Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Martin Heidegger e incluso Arnold Gehlen muestran afinidades en este apasionamiento; son ejemplos de un efecto que deriva más hondamente de las expresiones del pensamiento que del argumento aislado. Nietzsche configuró y robusteció por entonces una mentalidad que, ciertamente, no ha quedado delimitada en modo alguno a los «revolucionarios de derecha». Todo esto nos queda atrás y nos es casi incomprensible. Nietzsche ha perdido por completo su capacidad de contagio.

LA DISCUSION FILOSOFICA EN TORNO A NIETZSCHE

La influencia directamente literaria estuvo acompañada en los años veinte, y al principio de los años

*El presente ensayo fue publicado originalmente en alemán como *Epílogo* a la antología de textos nietzscheanos de teoría del conocimiento: F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften,* editada en 1968 en Francfort por la casa Suhrkamp, que ha cedido a *Teorema* los correspondientes derechos.

Versión castellana de Carmen García Trevijano y Silverio Cerra.

treinta, de una discusión filosófica sobre la concepción del mundo de Nietzsche. Los tres elementos centrales de su doctrina: el *surgimiento del nihilismo,* la *voluntad de poder* y el *eterno retorno de lo mismo* fueron, sobre todo, reconstruidos como tesis de un escritor filosófico e investigados en su conexión mutua. La forma implícita de una filosofía no sólo asistemáticamente expuesta, sino ajena por principio a la argumentación y obediente tan sólo a la disciplina de la concisión aforística, ofrece a la interpretación un inusitado margen de libertad. Dicho margen ha invitado con demasiada frecuencia a los intérpretes a utilizar a Nietzsche como pantalla de proyección de la propia filosofía. Así demuestra Klages[1] en Nietzsche una contraposición metafísica entre vida y espíritu; Bäumler[2] extrae de Nietzsche una filosofía del poder bien contemporánea; Jaspers[3] diluye en símbolos las afirmaciones de Nietzsche y fija su mirada en el movimiento trascendente del pensar; Heidegger[4] interpreta a Nietzsche como fin y viraje de la metafísica occidental —un último y grande ejemplo del ocultamiento de la verdad del ser; e incluso Löwith[5], a pesar de mantener cuidadosamente ante la vista el conjunto de la obra filosófica de Nietzsche, utiliza empero la doctrina del eterno retorno para demostrar su propio retroceso desde la cima de lo moderno,

---

[1] *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (Las conquistas psicológicas de Nietzsche), 1924.

[2] *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (Nietzsche, el filósofo y el político), 1931.

[3] *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar), 1936.

[4] «Nietzsche Wort "Got ist tot"» (La frase de Nietzsche "Dios ha muerto").

[5] *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen* (La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo mismo), 1934.

es decir, su vuelta del pensamiento histórico a la concepción cosmológica de la antigüedad.

Tras la segunda guerra mundial, la discusión alemana en torno a Nietzsche encuentra un eco en USA y en Hungría. Walter Kaufmann[6] sitúa enérgicamente los fragmentos de doctrina filosófica de Nietzsche en conexión con la crítica de la religión, y por tanto con la tradición ilustrada de la edad moderna. Una mitigación clasicista del concepto de «superhombre» le permite prescindir totalmente de aquellas implicaciones que han sido, no obstante, decisivas para la historia de la influencia política de Nietzsche. En ellas se concentra Lukács[7], quien concibe a Nietzsche como el filósofo que en el período imperialista llevó por vez primera a expresión explícita la corriente, nacida con el Romanticismo, de un irracionalismo típicamente alemán, dependiente del retardado desarrollo social.

La discusión filosófica habida hasta ahora con Nietzsche tiene algo de común, por muy heterogéneos que hayan sido los puntos de vista interpretativos y por difícilmente que se dejen armonizar entre sí las distintas interpretaciones: el haberse movido dentro de la dimensión elegida por el mismo Nietzsche. Ha seguido el impulso que brotó de la ruptura con la gran filosofía, a mediados del siglo XIX, y de cuyas consecuencias prácticas cobró Nietzsche aguda conciencia asignándoles la etiqueta de nihilismo. La discusión filosófica ha conectado con la experiencia fundamental de Nietzsche: la constatación de que la pretensión, clásicamente abrigada por la teoría, de comprender la esencia del mundo y *mediante ello* orientar al hombre en su acción, no puede coexistir por más tiempo con las

[6] *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Nietzsche, filósofo, psicólogo, anticristo), 1950.

[7] *Die Zerstörung der Vernunft* (El asalto a la razón), 1955, pp. 244-317.

pautas de la ciencia moderna (ni resiste a una crítica de la ideología de orientación positivista regida por esas pautas). Nietzsche ha despojado de su pretensión teorética a las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y asimismo de la filosofía griega, reduciéndolas a apelaciones de la legislación moral, a motivaciones del obrar y de la consolidación normativa del poder. Las orientaciones del obrar resultan depender tan sólo de «valores», que prescinden de un nexo teorético, y con ello de la posibilidad de una fundamentación crítica: aquí está, precisamente, el escándalo. Al no poder liberarse de la exigencia filosófica de *concebir* lo que es y lo que debe ser, y al tener que sostener a la vez que esa exigencia es *filosóficamente* irrealizable, se le planteará a Nietzsche un problema que en modo alguno se plantea al positivismo.

Nietzsche no se conforma con la solución escéptica de aquel nihilismo pasivo que se aferra a la indiferencia frente a un pluralismo de valores; él encuentra absolutamente la misma insuficiencia en el decisionismo, que se le antoja una confirmación activista de la irracionalidad de los valores. Más bien intenta, a través de la reflexión sobre la génesis del nihilismo, rescatar el fundamento que posibilite de nuevo una visión orientadora del obrar: «¿Por qué, pues, es necesario el surgimiento del nihilismo? Porque son los valores que hasta ahora hemos tenido los que llegan con él a su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica, pensada hasta el fin, de nuestros grandes valores e ideales —porque hemos de vivir primero el nihilismo para llegar así tras lo que propiamente sea el valor de esos «valores»... Tenemos necesidad, cuanto antes, de *nuevos* valores...»[8]. Los nuevos valores reclaman un proyecto filosóficamente fundado de orientaciones del

[8] Edición Schlechta, vol. III, p. 635.

obrar futuro, no proyecciones arbitrarias para una praxis ciega.

Nietzsche ha ensayado darnos esta fundamentación filosófica de la transmutación de todos los valores con una teoría de la voluntad de poder y con la hipótesis del eterno retorno de lo mismo. La conexión de cada uno de estos dos fragmentos de doctrina con un nihilismo «pensado hasta el fin» como resultado de una crítica de la moral que se extiende a toda la tradición occidental, es iluminadora: el fin del pensamiento teleológico, el fin de un objetivismo, ante el cual las creaciones subjetivas habían cobrado el carácter de estructuras subsistentes en sí mismas, es igualmente ratificado por la libre productividad de una voluntad de poder consciente de sí, como, asimismo, por el resignado reconocimiento del curso cíclico de la naturaleza, indiferente para con los sujetos. Menos iluminadora es, sin embargo, la relación dialéctica que guardan entre sí estas dos tesis, al parecer inconciliables. En la discusión filosófica que he mencionado se delinean, en principio, cuatro propuestas de solución. Las dos primeras son simples, pero, evidentemente, se quedan cortas: o bien una de las dos tesis, la doctrina del eterno retorno, es postergada en favor de la otra, o bien son las dos desdibujadas hasta el extremo de que su conciliación deja de ser problema. Los otros intentos se dirigen a establecer entre ambas tesis un orden serial, tanto lógico como histórico-psicológico. Por una parte, está el intento de concebir la hipótesis del eterno retorno como la doctrina propiamente afirmativa de Nietzsche: la tesis de la voluntad de poder no representa más que el estadio de reflexión en el que la conciencia moderna se hace cargo de sus, hasta entonces velados, presupuestos nihilistas, y se supera a sí misma en favor de un retroceso a la concepción antigua del mundo. A este intento se opone frontalmente el otro, que consiste en interpretar como mero tránsito la tesis

del eterno retorno de lo mismo: esta doctrina tiene el valor de instalarse como ejercicio que nos libera del anatema del pensamiento teleológico y nos deja por ello inicialmente en situación de remontarnos más allá de las tradiciones morales, en las cuales ha quedado eventualmente dogmatizado un complejo particular de las condiciones de vida, y reconocer la voluntad de poder como la condición *general* de la razón práctica.

Yo no quisiera entrar en esta discusión, porque no estoy convencido de que aún tenga pleno sentido una confrontación directa con la filosofía de Nietzsche sobre la consumación del nihilismo. El supuesto filosófico de la discusión, a saber, la hipótesis de que sea factible interpretar los aforismos en su conjunto como un sistema, fue siempre cuestionable. El fragmento es, y no casualmente, la forma literaria de un pensamiento que busca sustraerse a la coerción del sistema. Mas hoy es totalmente discutible si la conexión de aquellos tres teoremas puede reclamar algo más que un interés histórico-cultural aislado. Las interpretaciones contrapuestas que han determinado la discusión mantenida hasta ahora sólo pueden ser comprobadas y corregidas si uno considera temáticamente la destrucción nietzscheana de las tradiciones occidentales, y no sólo la crítica de la ideología en general, sino el supuesto básico de la crítica de la moral de que «el instinto de decadencia se ha enseñoreado del instinto de ascensión». Basta tomar una de las frases nucleares de esta filosofía de la decadencia para reconocer en ella las líneas de aquella crítica de la cultura de «fin de siècle» específicamente burguesa, que tiene menos el aire de llegar a ser ella misma, tomada en serio, crítica de la ideología que de convertirse en objeto de ésta.

Otra cosa sucede con los argumentos formales que operan a la base del desarrollo temático de la tesis nihilista. La crítica de la moral tiene como

presupuesto general la perspectiva de la interconexión de teoría y praxis vital. Nietzsche ha visto que las normas del conocimiento no son independientes por principio de las normas del obrar; que hay una vinculación inmanente entre conocimiento e interés. Aquí se apuntan, en mi opinión, los elementos de una teoría no convencional del conocimiento, que pueden servir para una investigación filosófica de intención sistemática.

Yo encuentro las bases para una reconstrucción de la teoría nietzscheana del conocimiento, que está implícita sobre todo en los fragmentos póstumos, en un trabajo de Alfred Schmidt[9], que intenta hacer fructífero el pragmatismo de Nietzsche para una crítica del conocimiento apoyada en Marx; y posteriormente en el notable libro de Arthur C. Danto[10], que parte de la crítica del lenguaje de Nietszche y establece sorprendentes paralelismos con la filosofía analítica que arranca del último Wittgenstein. Hasta el presente, y desde las tempranas exposiciones de Rudolf Eisler[11] y de Hans Vaihinger[12], la teoría del conocimiento de Nietzsche apenas había encontrado un interés serio[13]. Por tanto, es hoy necesario plantear de nuevo la discusión.

CRITICA DEL HISTORICISMO

La crítica de Nietzsche se dirige por igual contra el concepto contemplativo del conocimiento y contra

[9] «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie» (El problema de la dialéctica en la teoría del conocimiento de Nietzsche). Véase la bibliografía.

[10] *Nietzsche as Philosopher* (Nietzsche como filósofo). Véase la bibliografía.

[11] *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik* (Teoría del conocimiento y metafísica de Nietzsche), 1902.

[12] *Nietzsche als Philosoph* (Nietzsche como filósofo), 1916.

[13] Excepciones son, en cierto modo, Hans Barth y Michael Landmann. Véase la bibliografía.

el concepto de la verdad como correspondencia. La teoría pura que, desligada de todas las relaciones prácticas de la vida, concibe las estructuras de la realidad de manera tal que las proposiciones teoréticas son verdaderas si corresponden a un ser en sí, es mera apariencia. Pues los actos de conocimiento están insertos en nexos de sentido que necesariamente se constituyen de antemano en la praxis vital, en el hablar y obrar. Ciertamente, la filosofía bajo esa apariencia de la teoría pura, como antes bajo mitos y religiones, ha producido un saber que permaneció referido a la praxis: las normas del mundo humano debían tomarse del orden de la naturaleza; lo que se contemplaba como cosmos podía transmutarse en ethos. Pero la ciencia moderna ha roto con esta categoría de conocimiento de la esencia. Igual que antes, esta ciencia quisiera reivindicar para sí la ilusión de la pura teoría, pero con las ontologías, con las interpretaciones, también referidas constantemente en secreto a la praxis, del ser en general, la relación de teoría y praxis se trastorna desde su fundamento. De las teorías científicas se sigue un saber técnicamente utilizable, pero no un saber normativo ni orientador de la conducta: «La ciencia averigua el curso de la naturaleza, pero no puede jamás *impartir órdenes* al hombre. Inclinación, amor, placer, dolor, exaltación, creación... nada de esto conoce la ciencia. Lo que el hombre vive y experimenta, tiene él que *interpretarlo* para sí desde alguna parte; y de acuerdo con ello, valorarlo»[14].

Por aquel entonces Nietzsche, en la primera mitad de los años setenta, tuvo todavía ante los ojos un modelo de un conocimiento 'que permanecía al servicio de la vida»: el conocimiento del historiador. Aquí, en el dominio de las ciencias histórico-filológicas que habían tomado su gran impulso precisamente con la escuela histórica, parecía poder con-

[14] Schlechta, vol. III, 343.

servarse aún, al menos en principio, aquel vínculo entre vivir y conocer que había sido desgarrado por la moderna ciencia natural y, en pos de ella, por una destrucción positivista de la filosofía. La segunda de las *Consideraciones intempestivas* trata de «La utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», porque Nietzsche ve en el desarrollo metódico de las ciencias contemporáneas del espíritu el peligro de que el saber orientador de la conducta sea también arrojado de este refugio. El historicismo es la forma en que las ciencias del espíritu se independizan de la praxis y disuelven el último vínculo entre conocimiento e interés.

Ya antes de que el «sentido histórico» y la «cultura de la comprensión omnímoda» hayan encontrado en Dilthey su gran defensor metodológico y su brillante teorizador, investiga Nietzsche la problemática de una posición que encuentra en cualesquiera objetivaciones del espíritu un motivo de reproducción empática. La presentación estética de un universo de hechos espirituales conduce, en verdad, a una anestesia del sentido histórico: coadyuva al enriquecimiento de una interioridad caótica, pero hace al hombre insensible para una tradición que es relegada al mutismo del museo. Dado que los procedimientos positivistas de las ciencias del espíritu no sólo requieren que se reflexione sobre la dependencia de intereses dogmáticamente limitativos, sino que también, y como precio de la objetividad del conocimiento, llevan consigo una extinción general de la subjetividad del cognoscente, el historiador pierde el acceso a la historia misma. Sólo en la medida de una participación en la trama vital, y aún operante, de la historia, puede ser ésta apropiada teoréticamente. «Una vez quedan las personalidades vaciadas de la manera descrita, hasta haber logrado imponerles una perpetua falta de subjetividad o, como se dice, objetividad, entonces resulta imposible hacer nada con ellas; no importa qué sea lo bueno y

justo que pueda haber sucedido, trátese de una hazaña, de poesía o de música: inmediatamente mira el vacuo erudito por detrás de la obra y pregunta por la historia del autor»[15].

De nuevo es la independización del conocimiento respecto de la praxis lo que desasosiega a Nietzsche. La narración histórica trocada en ciencia relega las tradiciones vigentes a un área ausente de compromisos, en vez de mover a apropiárselas en una reflexión rica en consecuencias para la praxis. Su única conclusión práctica es: «en todas las épocas fue diferente; ¡nada importa cómo seas tú!»[16]. A esta neutralización de las consecuencias del saber histórico que sirven de orientación para la acción corresponde ciertamente la palpable consecuencia de una praxis intacta de teoría, entregada a los intereses naturales, sustraída a los impulsos que garantizan la madurez: «Pero esto precisamente sólo quiere decir: los hombres deben ser educados para cumplir los objetivos de la época, para que así, oportunamente, ayuden en lo posible; deben trabajar en la fábrica de las utilidades generales antes de alcanzar la madurez, al objeto, ciertamente, de que no la alcancen nunca, pues esto sería un lujo que arrebataría una cantidad de fuerza «al mercado de trabajo»[17].

Nietzsche dilucida las funciones que puede asumir una historia no enajenada de la praxis vital y que ha asumido en la conciencia histórica de los pueblos, considerando los ejemplos de la historiografía monumental, la historiografía de anticuario y la historiografía crítica. Las tres se ajustan al principio de que el conocimiento del pasado es buscado en servicio del presente y del futuro. Reaccionan a necesidades que proceden de la misma trama objetiva de

[15] *Consideraciones intempestivas*, Segundo Fragmento: «De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida», núm. 5.

[16] *Op. cit.*, 7.

[17] *Op. cit.*, 7.

la vida y requieren determinadas formas de *elaboración de la tradición*. La historiografía monumental se dirige a «la grandeza del pasado», que se contrapone al presente con la fuerza imperativa del modelo. Cuando la violencia de muertas tradiciones paraliza la vida presente, cuando la continuidad de la historia debe saltar en pedazos, presta aliento el ejemplo del pasado «—¡esto fue *posible* una vez, y por tanto también ahora será posible de nuevo!—» para romper con las rutinas del presente. La historiografía de anticuario procede en cambio justamente cuando amenaza romper la continuidad de la historia y las interpretaciones de la vida que sólo son capaces de dar sentido al presente amenazan ser oprimidas o niveladas en una conciencia ahistórica. Esta erosión de lo tradicional es contrarrestada por un pensamiento vinculador que mantiene abierta la dimensión del recuerdo. Cierto que la apropiación de la tradición puede subsistir como aplicación viva a la situación presente sólo en la medida en que las ideas cargadas de futuro sean enérgicamente depuradas de lo apologético y oscurecedor que arrastren consigo. Sólo la historiografía crítica, que muestra «que todo pasado es (también) digno de ser juzgado» puede conducir a una liberadora reflexión sobre la historia como una serie de represiones, deseos insatisfechos y posibilidades frustradas.

Los tres tipos de historiografía señalan tres momentos de la reflexión histórica en general. Esta interpreta el lema de la historia como mensaje de oráculo: «Sólo como arquitectos del futuro, como conocedores del presente lo comprenderéis»[18]. Pero esto significa que el sujeto cognoscente no puede, en la consideración de la historia, prescindir del horizonte de su mundo; sólo desde él puede apropiarse un saber que reincide sobre las perspectivas de su obrar y cuyo horizonte configura y amplía. No

[18] *Op. cit.*, 6.

es el prescindir metódicamente de las relaciones cognitivas del punto de partida de la hermenéutica lo que garantiza amplitud y serenidad a la conciencia histórica, sino aquella fuerza selectiva de la comunicación que Nietzsche llama «fuerza plástica» de un hombre, de una cultura: «me refiero a aquella fuerza de crecer peculiarmente desde sí mismo, de conformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de sanar heridas, de sustituir lo perdido, de restaurar por sí las formas destrozadas»[19].

Desde luego que estas consideraciones no conducen propiamente a las ciencias del espíritu a una reflexión sobre sí. Nietzsche tiene el convencimiento de que es la historiografía trocada en ciencia como tal lo que enajena inevitablemente a la descripción histórica y la aleja de la praxis vital. La crítica del historicismo como objetivismo de las ciencias del espíritu no se dirige, por tanto, contra una falsa autocomprensión ciencista de la historia contemporánea, sino contra la historia como ciencia: la constelación de vida y conocimiento sólo se ha alterado «por la exigencia de que la narración histórica debe ser ciencia». La hermenéutica filosófica que se ha desarrollado desde una crítica inmanente, procurada fenomenológicamente, en Dilthey y en las baes de filosofía vitalista de la escuela histórica, ha llegado entretando a un resultado diferente. Tampoco los rigurosos procedimientos de una investigación objetivizante pueden disolver el nexo lógico entre la comprensión hermenéutica y la precomprensión perspectivista de los intérpretes[20]. Aquella constelación de vida y conocimiento, que Nietzsche postula para escribir la historia, puede ciertamente ser ocultada por la historia cientifista, pero nunca ser total-

[19] *Op. cit.*, I.

[20] H. Gadamer, *Warheit und Methode*, segunda edición, Tübingen 1965, Parte Segunda. Véase también mi investigación «Zur Logik der Sozialwissenschaften», 1967, especialmente pp. 149 ss.

mente suprimida: ella determina inalienablemente la lógica de las ciencias del espíritu, cualquiera que sea el modo en que la autocomprensión objetivista lo pueda hacer olvidar. Nietzsche, por su parte, lleva su exigencia desde fuera al interior de la historia: ésta debe recuperar su significado para la praxis vital despojándose a sí misma, aun pagando el precio de una posible objetividad, de la camisa de fuerza de la metodología científica y dejando de ser ciencia estricta.

Incluso frente a las ciencias del espíritu era este postulado una exigencia. Aquí quisiera Nietzsche todavía tranquilizarse con la consideración: «No es la victoria de la *ciencia* lo que señala nuestro siglo XIX, sino la victoria del *método* científico sobre la ciencia»[21]. Pero, claramente, no propone esta fórmula en primer lugar contra las ciencias de la naturaleza. Una exigencia análoga de romper con el pensamiento metódico se hubiera enfrentado aquí con el inconmovible *corpus* de la investigación. Además Nietzsche sabía que el nihilismo se apoyaba en las reglas de la crítica que primeramente había establecido la ciencia moderna. Aun cuando él quisiera salvar las intenciones del exigente concepto de una teoría que tiene significación para la vida, a pesar de la reconocida ruptura con la tradición, no podría desde luego salvarlas *en contra* del método científico —por tanto, en contra de la lógica de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, cuyos modelos, empero, habían forzado aquella ruptura. Si Nietzsche quisiera hacer patente la posibilidad de un saber orientador de la conducta, su crítica no podría dirigirse sobre la concepción de la historiografía como ciencia, sino que más bien debería retroceder radicalmente hasta por detrás de la concepción científica del mundo para concebir el conocimiento como tal desde su anterior e inalienable vinculación

[21] Schlechta, vol. III, 814.

con la praxis, en contra de toda ilusión, incluida la ciencista, del objetivismo. Este es el sentido de la «consumación del nihilismo».

Curiosamente, esta crítica radical del conocimiento se había introducido ya en 1873 con el ensayo *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, sin dejar huella alguna en la «Segunda consideración intempestiva», publicada sólo un año después[22]. Pero desde la mitad de la década de los setenta vuelve Nietzsche a tomar esta crítica. Ahora somete también a la ciencia moderna a la misma recriminación, moral y críticamente motivada, de ideología, para la cual hasta entonces se había limitado a proporcionar los cánones. Intuye que la autoconciencia ciencista de dicha ciencia ha abandonado ciertamente la pretensión normativa de conocer las esencias, pero en conjunto, al pretender la comprensión descriptiva de las leyes naturales y de la explicación causal de los sucesos naturales, ha aceptado en secreto la herencia del concepto contemplativo del conocimiento y del concepto de la verdad como correspondencia: «Alborea ahora en cinco o seis mentes tal vez, que también la física es, a lo sumo, una exposición y una ordenación..., pero no una explicación, del mundo»[23].

UN CONCEPTO REVISADO DE LO TRASCENDENTAL

El ensayo *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, que debe poner al descubierto las bases morales del concepto de verdad, deja ya adivinar el esbozo de la teoría nietzscheana del

[22] Cfr. a este propósito K. Schlechta y A. Anders, *F. Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart 1962.

[23] *Más allá del bien y del mal*, Sección Primera: «De los prejuicios de los filósofos», aforismo 14.

conocimiento. Nietzsche parte de dos funciones del conocimiento. El entendimiento es un medio de afirmación propia: está al servicio de la «adaptación» y del «dominio de la naturaleza». La proyección de mundos simbólicos refleja, por una parte, ilusiones y fantasías desiderativas que permiten una satisfacción virtual, compensación de fracasos y el disimulo de debilidades y peligros reales. La red de formas simbólicas que arrojamos sobre la naturaleza tiene, por otra parte, la función de poner bajo control un medio ambiente amenazador y asegurar la reproducción de la vida «lejos de los cuernos y agudos colmillos de las fieras». En ambos casos se apoya el entendimiento en el «instinto de crear metáforas», y por tanto en la energía fundamental de crear sentido simbólico. En ambos casos entra el mundo ficticio de los símbolos al servicio de la satisfacción de necesidades elementales; allí posibilita una simulación y sustitución fantásticas, aquí una disponibilidad técnica y un ejercicio fáctico de poder. En ambos casos debe, ciertamente, cumplirse la adicional condición de que el hombre no perciba como tales sus propias maquinaciones. Sólo la ilusión objetivista de que sus interpretaciones puedan ser básicamente verdaderas, y sus ficciones conocimiento, le confiere seguridad: «Sólo por el olvido del primitivo mundo de metáforas... sólo olvidándose el hombre de sí mismo como sujeto, y precisamente como sujeto que crea artificialmente, vive en tranquilidad, seguridad y coherencia»[24].

El soterrado objetivismo que oculta que la subjetividad creadora de sentido es la que produce las condiciones de posible interpretación de aquello que tomamos como realidad, es condición de existencia de una especie que se conserva por virtud de la inteligencia. En cuanto es entrevista aquella ilusión, inmediatamente se desmorona también el corres-

[24] «Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral», I.

pondiente concepto de verdad en el sentido de un convencionalismo lingüístico. La posibilidad de verdad como objetividad de la validez de proposiciones está *eo ipso* puesta con el lenguaje, ya que la comprensión lingüística requiere el conocimiento intersubjetivo de reglas. El peculiar «instinto de verdad» es sólo un deber moral «que la sociedad impone para existir: ser veraz quiere decir usar las metáforas comunes, y por tanto, expresado moralmente: ...mentir según una convención establecida»[25].

El estrato elemental de la significación simbólica consiste en imágenes que son producidas poéticamente con ocasión de estímulos externos. Entre «imagen» y «excitación nerviosa» no existe, por tanto, ninguna relación unívoca y reversible de correspondencia; cómo haya de cambiarse el motivo externo en significación metafórica es algo que depende más bien de la subjetividad creadora de sentido; así ejercitamos «un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas». Sólo la fijación convencional de determinadas metáforas proporciona a los productos de la fantasía una apariencia de correspondencia y con ello, de «verdad». Esta asimilación poética del entorno, la «metamorfosis del mundo en el hombre» se consuma realmente siempre en el marco de las formas gramaticales primitivas. Si nos moviésemos sólo en el estrato de las metáforas quedaríamos cautivos del mundo de los sueños. Sólo el aparato de conceptos y abstracciones funda un mundo intersubjetivo de vida despierta. Esta construcción de conceptos está preformada en el lenguaje.

En la gramática del lenguaje están incluidas las reglas según las cuales nosotros ordenamos categorialmente los contenidos metafóricos. «Esa artística forjación de metáforas presupone ya aquellas formas... Sólo por la firme persistencia de estas formas originales se explica cómo, desde las mismas metá-

[25] *Op. cit.*, I.

foras, podría reconstruirse después, a su vez, un edificio de conceptos»[26]. La ciencia se deja concebir como una continuación reflexiva de la abstracción situada inmanentemente ya en el lenguaje, e igualmente el arte como una continuación de la forjación originaria de metáforas al nivel del lenguaje desarrollado. El tipo de «hombre racional» es el científico, que desarrolla el entendimiento al servicio del dominio de la naturaleza; el artista, por el contrario, es el «hombre intuitivo». Aquél rechaza el mal, sin obtener, empero, felicidad de sus abstracciones; éste, al dar expresión a sus intuiciones, no sólo proscribe los peligros, sino que experimenta a la par «iluminación, entusiasmo, salvación». Por lo demás, Nietzsche exhibe en esta ocasión una especie de dialéctica negativa que hace saltar las categorías de la ciencia en el plano mismo del planteamiento científico y se deja guiar por intuiciones —un camino alternativo a la mística: «...el hombre enmudece, ...o habla en metáforas netamente prohibidas o en inauditas construcciones conceptuales, para, al menos a través de la destrucción y de la burla de las antiguas barreras de conceptos, corresponder creadoramente a la sugestión de la poderosa intuición actual»[27]. Nietzsche no ha hecho, en cuanto yo alcanzo a ver, ningún uso de la posibilidad de justificar su propia teoría, incluso su teoría del conocimiento, bajo este punto de vista del hablar indirecto.

Ahora bien, si la ciencia se limita a desplegar el aparato categorial edificado sobre el lenguaje y objetiviza a la naturaleza dentro de este marco cuasi-trascendental al tiempo que la analiza con vistas a una posible utilización técnica, entonces la más inmediata tarea de una teoría del conocimiento científico es repetir y revisar desde la lógica del lenguaje la crítica trascendental kantiana de la conciencia.

[26] *Op. cit.*, 1.
[27] *Op. cit.*, 2.

Una gran parte de los análisis dispersos, que se encuentran sobre todo en la obra póstuma, pero también en el primer libro de *Aurora* y en los textos reeditados de *Humano, demasiado humano*, de *Más allá del bien y del mal* y de *El crepúsculo de los ídolos*, puede entenderse también como un intento de deducir lingüístico-trascendentalmente las categorías. Las categorías, o «prejuicios de la razón», «tienen a nuestro lenguaje por perpetuo abogado. El lenguaje pertenece por su origen a la época de la más rudimentaria forma de psicología: el análisis consciente de las presuposiciones fundamentales de la metafísica del lenguaje, o dicho en nuestro idioma, de la razón, nos pone en presencia de un tosco fetiche»[28].

El más viejo artículo de fe es el concepto del «yo» como una identidad. Esta identidad es proyectada a todas las cosas, con lo cual surge por vez primera la categoría de «cosa», de la que se pueden predicar propiedades —«si no nos considerásemos a nosotros mismos como unidades, nunca hubiésemos formado el concepto de "cosa"». En la primitiva forma gramatical de la proposición, la relación sujeto-predicado ha derivado hacia un esquema general de explicación. De análogo modo se ha fijado como forma gramatical la ficticia distinción entre el sujeto activo y el obrar mismo. Dicha distinción arrastra consigo las categorías de causa y efecto, pues la causalidad es representada según el modelo de una obediencia del sujeto agente ante las leyes: «Nosotros encontramos una fórmula para expresar un tipo de consecuencia que siempre se repite; con ello no hemos descubierto ninguna ley, ni mucho menos una fuerza, que sea la causa de la repetición de la consecuencia. El que algo suceda de tal y tal modo es interpretado aquí *como si* un ser obrase siem-

[28] *El crepúsculo de los ídolos*: «La "razón" en la filosofía», aforismo 5.

pre por obediencia a una ley o a un legislador: ...el fallo se oculta en la poética intromisión de un sujeto»[29]. Al igual que las categorías del entendimiento (y las reglas de la lógica), Nietzsche concibe también los esquemas perceptivos del tiempo y del espacio, las operaciones del contar y del medir (tiempos, espacios y masas) como ficciones, que adquirimos en el ejercicio de la gramática de nuestro lenguaje como a priori necesitante de toda posible interpretación tanto ordinaria como científica.

Pero si los prejuicios de la razón, que Kant había llamado juicios sintéticos a priori, tienen sus raíces en la estructura del lenguaje, y si la identidad del sujeto hablante, a partir de la cual había forjado Kant la unidad de la conciencia trascendental en general, el yo constituyente del mundo, es igualmente una ficción lingüística —entonces el aparato categorial no puede seguir llamándose trascendental en el sentido kantiano. Nietzsche cambia la pregunta: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» en la pregunta: «¿Por qué es necesaria la fe en tales juicios?». Ciertamente que aquellos prejuicios de la razón siguen siendo trascendentales en el sentido de ineludibles condiciones subjetivas de toda posible interpretación lingüística de la realidad; pero no son de ninguna manera trascendentales en el sentido de validez apriorística, es decir, incondicionada. Porque están totalmente adheridos a las formas contingentes de nuestro lenguaje, y las reglas gramaticales del lenguaje son, como todo lo simbólico, una creación de la *poiesis*, de la actividad creadora de sentido. La compulsión que nos fuerza a tener por verdaderos los prejuicios a priori de la razón no resulta de que éstos sean «verdaderos» en un sentido trascendental; más bien es, al contrario, que el sentido de «verdad» resulta de la función necesitante del tener-por-verdadero. De ahí la pregunta de Nietzsche:

[29] De la obra póstuma de los años ochenta.

¿por qué es *necesaria* la fe en los juicios sintéticos *a priori*?

La respuesta de Nietzsche es: porque en esta necesitación lógica se impone la compulsión metalógica de la historia natural, que es cabalmente la necesidad práctica de la reproducción de la vida: «¿Hasta qué punto es nuestro entendimiento una consecuencia de las condiciones de existencia? Nosotros no lo tendríamos si no nos fuese *necesario*; y no lo tendríamos *así*, si no lo necesitásemos *así*, si pudiésemos vivir también *de otra manera*»[30]. Todavía más incisivamente: «En la constitución de la razón, de la lógica, de las categorías, ha sido decisiva la *necesidad* instintiva; la necesidad no de 'conocer', sino de subordinar, de esquematizar con una finalidad de comprensión y de cálculo... Las categorías son 'verdades' sólo en el sentido de que son para nosotros condicionantes de vida; así el espacio euclídeo es una de tales 'verdades' condicionantes de vida... La necesidad subjetiva que nos dice que no podemos replicar a esto es una necesidad biológica...»[31]. La fe en la verdad de los juicios sintéticos a priori se reduce a *estimaciones de valor:* nosotros preferimos en cada caso la simbólica que mejor corresponde a la tarea de aseguramiento de la existencia, y por tanto, de ampliación de nuestro dominio técnico sobre la naturaleza. La categoría de la «estimación de valor» arrastra el lastre de un concepto revisado de lo trascendental. Nietzsche concibe los juicios sintéticos a priori como juicios de valor. A las reglas trascendentales implícitamente contenidas en la gramática del lenguaje y según las cuales constituimos un mundo empírico, «un mundo de casos idénticos», las llama él juicios fisiológicos de valor: «la proscripción de determinadas funciones gramaticales es, en último término, la proscripción

[30] De la obra póstuma de los años ochenta.
[31] De la obra póstuma de los años ochenta.

de juicios fisiológicos de valor»[32]. Lo mismo vale para las reglas de la lógica formal: «También detrás de toda lógica y de su aparente autonomía de movimiento hay juicios de valor, o dicho más claramente, exigencias fisiológicas de conservar un determinado tipo de vida»[33].

Estas y parecidas formulaciones son precipitadas; justifican una interpretación naturalista. A menudo se revisten de las crudas formas del pragmatismo que más tarde desarrolló F. C. Schiller[34] y que en el área de lengua alemana fue adoptado por W. Jerusalem. No obstante, una interpretación más exacta podrá encontrar que Nietzsche no sobrepasa el planteamiento kantiano, sino que primero lo prolonga con la crítica del lenguaje, y luego, con un viraje peculiar, lo radicaliza. La reducción de reglas trascendentales a «juicios de valor» indica solamente que a las realizaciones, constitutivas de mundo, del aparato categorial contenido en el lenguaje hay que considerarlas como surgidas bajo condiciones empíricas. Este sentido de «empírico» no puede, ciertamente, ser ya pensado bajo categorías que por su parte deben reducirse a las condiciones empíricas de conservación y reproducción del sujeto de la especie, que alcanzan expresión en los juicios trascendentales de valor. Aquel sentido de «empírico» sólo puede ser justificado en un plano metateórico. Y sólo bajo una salvedad análoga podría el Nietzsche crítico del conocimiento hablar de «necesidad biológica» o de «exigencias fisiológicas»; y hacer uso en absoluto del marco categorial de la teoría de la evolución. Para explicitar la ambigüedad metódica del lenguaje cuasibiológico en que bosqueja las condiciones de gestación del aparato categorial, tenía que haberse situa-

---

[32] *Más allá del bien y del mal*, Sección Primera: «De los prejuicios de los filósofos», aforismo 20.

[33] *Op. cit.*, aforismo 3.

[34] *Humanism*, 1903.

do Nietzsche en aquella dimensión de una experiencia de la conciencia que antes, ciertamente bajo presupuestos idealistas, había iniciado la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pero él no se entregó a esta autorreflexión de la crítica del conocimiento. Más bien abandona, con su inversión de la filosofía trascendental, el concepto mismo de «verdad» y busca una salida en el grandioso subjetivismo de su teoría de la voluntad de poder. Esta se apoya en una doctrina perspectivista de los afectos que debe disolver la teoría tradicional del conocimiento.

DOCTRINA PERSPECTIVISTA DE LOS AFECTOS

Puesto que los prejuicios de la razón están determinados por estimaciones trascendentales de valor, la verdad de los juicios a priori no puede consistir en su correspondencia con una cierta constitución de la realidad misma, sino sólo en el hecho de que han acreditado su eficacia ante la realidad en una previa conexión de intereses. De esta reducción de la verdad a instrumentalidad vital infiere Nietzsche no sólo la inutilidad del concepto de verdad como correspondencia, sino también la inutilidad del concepto de verdad como tal. Sustituye la verdad de los enunciados por la fe subjetiva en la verdad de los enunciados: «Las "verdades" a priori más firmemente creídas son para mí *suposiciones hasta el momento presente*, por ejemplo, el principio de causalidad, hábitos de creencia muy bien ejercitados y tan asimilados que el no creer en ellos sería la ruina de la especie. Pero ¿son por eso verdades? ¡Valiente consecuencia! ¡Como si la verdad se demostrase por el hecho de que el hombre subsiste!»[35]. Este argumento parece a primera vista

[35] De la obra póstuma de los años ochenta.

plausible. Ha sido frecuentemente esgrimido contra las formas más ingenuas de instrumentalismo: la utilidad de un instrumento no guarda ninguna relación lógica vinculante con la validez de los enunciados. Correlativamente, tampoco podemos pasar del *factum* de la utilidad de determinadas ficciones a concluir la verdad de las mismas: «El no-poder-contradecir demuestra una imposibilidad, no una verdad»[36]. Nietzsche no vacila, por tanto, en calificar aquellos juicios fundamentales de valor que eran para Kant los juicios sintéticos a priori, como «los más falsos juicios» y «los más profundos errores», y no a pesar de, sino por su absoluta imprescindibilidad fáctica. Y aquí la negación de «verdadero» es, naturalmente, un uso irónico del lenguaje. Lo que inmediatamente es impugnado con respecto a la validez de las categorías es sólo la pretensión del concepto clásico de verdad. Esto no diferencia todavía a Nietzsche de Kant; pues a las condiciones subjetivas de la posible objetividad del conocimiento puede no corresponderles una estructura del ente mismo, puede no corresponderles ningún en-sí.

Ahora Nietzsche da un paso más y afirma que, bajo el presupuesto de estimaciones trascendentales de valor, carece de sentido hablar en absoluto de conocimiento posible, y por tanto de juicios que puedan ser objetivamente verdaderos. Sólo podemos dar interpretaciones cuya validez, referida a una «perspectiva» expresa en estimaciones de valor, es, por tanto, fundamentalmente relativa: «¿Qué significa la estimación de valor? ¿Remite a algún otro universo, a un universo metafísico, o lo rechaza? (Como todavía creía Kant, que vino *antes* del gran movimiento histórico). Dicho escuetamente: ¿dónde ha surgido? ¿O acaso no ha «surgido»? Respuesta: la estimación moral del valor es una explicación,

[36] De la obra póstuma de los años ochenta.

una especie de interpretación. La explicación misma es un síntoma de determinados estados fisiológicos, e igualmente de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes: ¿Quién explica? —Nuestros afectos»[37]. En lugar del conocimiento de la naturaleza fenoménica se introduce, por tanto, la «ilusión perspectivista»; y dado que las perspectivas, por su parte, se fundan en nuestros afectos, en lugar de la teoría del conocimiento se introduce una doctrina perspectivista de los afectos. Su principio supremo es que «*toda* fe, todo tener-por-verdadero es algo necesariamente falso, porque no hay un mundo verdadero»[38]. Esta es la «consumación» del nihilismo.

Yo no quisiera considerar la cuestión de qué *status* pueda tener la teoría nietzscheana de las perspectivas. Lo que me interesa es, más bien, saber si de alguna manera resulta consecuentemente de las precedentes investigaciones de crítica del conocimiento. Por cierto que no hay manera alguna de ver por qué las condiciones trascendentales, si es que ya no pueden ser pensadas como inventario válido a priori de un sujeto separado del devenir y exclusivamente determinado por la unidad de sus realizaciones sintéticas, no deberían ser entendidas igualmente en todo momento como condiciones subjetivas de la posible objetividad del conocimiento. Ciertamente, debemos abandonar aquella pretensión de validez absoluta de un conocimiento de la naturaleza que aparece bajo las formas de la intuición y las categorías del entendimiento, pretensión que Kant intentó salvar por medio de la deducción trascendental. Y sin esta deducción, no es de hecho oportuno expresar en la forma de juicios sintéticos a priori absolutamente verdaderos el sentido de las normas según las cuales se ha realizado la síntesis. Tales juicios, al haber surgido por obra del interés

[37] Schlechta, vol. III, 480.
[38] De la obra póstuma de los años ochenta.

—que guía al conocimiento— de la autoafirmación de un sujeto específico contingente, tienen el *status* de reglas originadas subjetivamente, de «ficciones», que podrían ser inmediatamente reducidas a nuestra capacidad peculiar de simbolización —Nietzsche habla de «creación de sentido», «poiesis», «fabulación»—, aun cuando, obviamente, dicho *status* es el de ficciones «corroboradas» en la historia de la especie. Pues precisamente conforme a la medida de estas ficciones, que han sido sedimentadas lingüísticamente, es objetivada la realidad de modo tal, desde el punto de vista de su provechosa explotación, que resulta posible adquirir y acumular enunciados empíricos intersubjetivamente válidos, de comprobada utilidad técnica. El sentido del acierto empírico de los enunciados puede ser delucidado por referencia a la posibilidad de su traducción en recomendaciones técnicas. Pero el éxito de las operaciones a que llevan estas recomendaciones no es por ello idéntico con la verdad de las proposiciones de las que dichas recomendaciones con la ayuda del recurso a objetivos, han sido deducidas. Las informaciones son «útiles para la vida», o sea, técnicamente valorables sólo en la medida en que «aciertan a dar con algo» en el marco trascendental de la posible utilización técnica de la realidad objetiva. Este marco trascendental no puede, desde luego, reclamar una validez absoluta en el sentido de Kant. El mundo que nosotros constituimos en este marco es literalmente un proyecto típico de nuestra especie, una perspectiva que depende además contingentemente del determinado equipamiento orgánico del hombre y de las constantes de la naturaleza que le circunda. Pero no por eso es arbitrario.

El propio Nietzsche habla de la «exigencia» con que se imponen las estimaciones trascendentales de valor de nuestros «prejuicios racionales»; ahí se manifiesta la compulsión de la naturaleza, tanto de una naturaleza circundante como de la naturaleza subjetiva del hombre, bajo cuyas condiciones fácticas

se han configurado los «prejuicios racionales» a través de la historia de la especie, en un proceso trascendental de aprendizaje; estos prejuicios han sido «inventados» sólo en la medida en que han hecho posible *hallar* proposiciones empíricamente acertadas sobre la realidad. Si es correcto que «sin un dar valor a las ficciones lógicas, sin un medir la realidad en el mundo, puramente inventado, de lo incondicionado, de lo siempre-idéntico-consigo-mismo, sin un constante falseamiento del mundo por el número, el hombre no podría vivir —que el renunciar a los juicios falsos sería un renunciar a la vida, sería una negación de la vida»[39], entonces las condiciones subjetivas de la constitución de un mundo manejable de casos idénticos no son, empero, puras «invenciones», ni tampoco en absoluto «falsificaciones», sino los elementos, adquiridos en un proceso de forjación colectiva, de un proyecto peculiar a nuestra especie para el dominio posible de la naturaleza. Las investigaciones de Nietzsche en crítica del conocimiento sugieren consecuencias en el sentido de un tal pragmatismo determinado lógico-trascendentalmente. Pero Nietzsche no ha sacado esas consecuencias. Insiste en que: «Nuestro aparato cognoscitivo no está dirigido al "conocimiento"»[40].

Un motivo para la negación de la diferencia entre ilusión y conocimiento es, seguramente, un inconfesado tradicionalismo: Nietzsche ha tenido siempre en mente el concepto metodológico de verdad. Medidas con esta exigencia clásica, las condiciones subjetivas de objetividad posible anulan también, simultáneamente con el objetivismo tradicional (Kant habló de «subrepción»), la posibilidad de proposiciones ontológicamente verdaderas. Pero el pers-

---

[39] *Más allá del bien y del mal*, Sección Primera: «De los prejuicios de los filósofos», aforismo 4.

[40] De la obra póstuma de los años ochenta.

pectivismo que afirma Nietzsche no cuenta con la universalidad de la apariencia de la naturaleza, sino de la apariencia perspectivista como tal: tan sólo hay interpretaciones, pero ningún texto. Este giro irracionalista, que además en pocos lugares es pensado hasta sus últimas consecuencias como filosofía monadológica de la vida («Hipótesis de que sólo hay sujetos, de que el «objeto» es sólo una especie de acción de un sujeto sobre otro...»)[41], está motivado por una generalización de experiencias estéticas fundamentales. Si, a pesar de todo, se busca un fundamento inmanente al movimiento filosófico del pensamiento, entonces podría hacerse comprensible aquella independización sustancializante del interpretar, incluso como reacción de defensa contra una mala interpretación naturalista, a la que Nietzsche de hecho prestó su apoyo con demasiada frecuencia[42]. Nietzsche pudiera haber visto que una relación inmediata entre el aparato categorial y las regularidades de la reproducción orgánica de la vida, y en consecuencia el frecuente recurso a las llamadas exigencias fisiológicas y necesidades biológicas, tenían que enredarlo en las contradicciones de una antropología darwinista del conocimiento[43].

Nietzsche no se ha hecho eco de la tensión entre Kant y Darwin, pero desde luego que tuvo conciencia de que no podía descender del plano de una crítica lógico-trascendental del lenguaje para trasladarse sin más al plano de las investigaciones empíricas. De esta confusión podía escapar reduciendo, por una parte, las «estimaciones de valor» a aquel impulso poético fundamental que una vez había

[41] De la obra póstuma de los años ochenta.

[42] *Cf.* mi tesis en el Cap. 12 de *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M., 1968.

[43] Un interesante ejemplo para este planteamiento teórico lo ofrece K. Lorenz, «Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis» (1959), *Über tierisches und menschliches Verhalten*, vol. II, Munich 1956, pp. 255-300.

identificado con la forjación de metáforas —y, por tanto, a la proyección de sentido, a la creación de ficciones—, y poniendo al mismo tiempo este acto de permanente interpretación, de constante poetizar, en conexión con el acontecer básico del proceso de la vida orgánica: «En verdad, la interpretación es un medio para llegar a dominar algo. El proceso orgánico presupone un constante interpretar»[44]. Con ello el proceso de interpretar se eleva, ciertamente, a la categoría de una *natura naturans*. Una tal creación de sentido, hipostasiada en voluntad de poder, es algo absoluto. En ella desaparece la diferencia entre un proyecto propio de la especie, que ha de acreditarse en condiciones contingentes, y las proyecciones de ensoñación en las que cobran frágil forma nuestras fantasías desiderativas. En ella se disipa aquella diferencia que Nietzsche había señalado en su primer escrito de crítica del conocimiento: la diferencia entre la producción de esquemas explicativos del mundo al servicio del dominio de la naturaleza y la producción de apariencia ilusoria al servicio de la «adaptación».

Pero sólo sobre la base de esta diferencia hubiera podido Nietzsche advertir también la compatibilidad de dos categorías del conocimiento: ciencia y reflexión. Si la ciencia se deja comprender «nominalísticamente» como un proceso de conocimiento que depende de que sobreponga a la realidad un esquema explicativo convencional de modo tal que la naturaleza sólo pueda ser captada como una naturaleza que *se aparece* bajo el punto de vista de su eventual disponibilidad técnica, entonces las experiencias que el sujeto específico realiza con sus propias producciones y proyectos poéticos en intercambio con la facticidad de la naturaleza son sustraídas a la irracionalidad: el proceso de configuración que nuestra especie recorre —bajo las solicitaciones de la, por

[44] De la obra póstuma de los años ochenta.

así decirlo, exteriormente racionalizada naturaleza—, tiene una estructura que nosotros no hemos inventado, sino por la que, más bien, estamos constituidos. Una reconstrucción de aquel proceso de configuración no puede, por tanto, proceder nominalísticamente: es más bien, en el sentido de la experiencia fenomenológica de Hegel, reflexión, recuerdo que abre desde dentro el texto del propio pasado, ante cuya fuerza crítica se disuelven las objetivaciones opacas a la intuición. La consumación del nihilismo nietzscheano en la crítica del conocimiento se debe exclusivamente a la fuerza de esta reflexión. Pero Nietzsche no puede percibirla, y se sirve de ella sólo para movilizar todo argumento en contra de los derechos de la misma reflexión.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

I. Bibliografía. Obras completas e Indice. Biografía

H. W. REICHERT y K. SCHLECHTA (compiladores), *International Nietzsche Bibliography*, University of North California, Núm. 29, Chapel Hill, N. C., 1960.

F. NIETZSCHE, *Werke in 3 Bänden*, compilación por K. Schlechta, tercera edición revisada, Munich 1962.

K. SCHLECHTA, *Nietzsche-Index zu den Werken in 3 Bänden*, Munich 1965.

J. FRENZEL, *F. Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1966.

II. Sobre la problemática editorial de la obra póstuma

K. SCHLECHTA, «Philologischer Nachbericht», en: F. Nietzsche. *Werke*, Munich 1959, vol. III, pp. 1383 ss.

E. F. PODACH, *F. Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*. Heidelberg 1961.

R. ROOS, «Les Derniers Écrits de Nietzsche et leur Publication», *Revue Philosophique*, 1956, pp. 262 ss.

R. ROOS, «Elisabeth Foerster-Nietzsche ou la Soeur Abusive», *Études Germaniques*, 1956, pp. 321 ss.

III. Sobre la filosofía de Nietzsche

H. BARTH, *Ideologie und Utopie*, segunda edición, Zurich 1961.

A. BÄUMLER, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931.

E. BERTRAM, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, octava edición, Bonn 1965.

C. BRINTON, *Nietzsche*, New York 1941.

A. CAMUS, «Nietzsche et le nihilisme», *L'homme révolté*, Paris 1951.

A. C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, New York 1955.

A. DREWS, *Nietzsches Philosophie*, Jena 1904.

R. EISLER, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Leipzig 1902.

E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.
L. GIESS, *Nietzsche, Existentialismus und Wille zur Macht*, Heidelberg 1950.
E. HEFTRICH, *Nietzsches Philosophie, Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt/M. 1962.
M. HEIDEGGER, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», *Holzwege*, tercera edición, Frankfurt/M. 1957.
M. HEIDEGGER, «Wer ist Nietzsches Zarathustra?», *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1964.
M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, segunda edición, Pfullingen 1961.
K. JASPERS, *Nietzsche, Einführung in das Vertändnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, tercera edición, 1950.
K. JASPERS, *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1947.
F. G. JÜNGER, *F. Nietzsche*, Frankfurt/M., 1949.
W. KAUFMANN, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950.
L. KLAGES, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Berlin 1924.
G. W. KNIGHT, *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche*, New York 1933.
TH. LESSING, *Nietzsche*, Berlin 1925.
M. LANDMANN, *Geist und Leben, Varia Nietzscheana*, Bonn 1951.
TH. LITT, «Nietzsche und die Philosophie des Lebens», *Handbuch der Philosophie*, Munich 1931.
K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1934, segunda edición, 1956.
G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Venunft*, Berlin 1955.
TH. MANN, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin 1948.
R. MÜLLER-FREIENFELS, «Nietzsche und der Pragmatismus», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Núm. 26, Berlin 1913.
K. SCHLECHTA, *Der Fall Nietzsche*, Munich 1959.
K. SCHLECHTA y A. ANDERS, *F. Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen des Philosophierens*, Stuttgart 1962.
A. SCHMIDT, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntmistheorie», en M. Horkheimer (compilador), *Zeugnisse, T. W. Adorno zum 50. Geburstag*, Frankfurt/M., 1963, pp. 115 ss.
G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907.
H. VAIHINGER, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin 1916.
K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt/M., 1968.

¿PARA QUE AUN FILOSOFIA?*

Hace casi nueve años, Adorno respondió a la pregunta: «¿Para qué aún filosofía?», en los siguientes términos: «La filosofía, al tener que justificarlo todo por sí misma, no podía ya soñar por más tiempo en hacerse dueña del Absoluto; es más, debería prohibirse pensar en él para no traicionarlo, y, sin embargo, no debería dejarse desplazar un ápice del enfático concepto de Verdad. Esta contradicción es su elemento»[1].

Así, pues, esta contradicción es ya el elemento de la filosofía, seriamente tomada desde la muerte de Hegel. La cuestión suscitada por Adorno no es una ocurrencia casual, sino que ha acompañado como una sombra a todo filosofar desde el fin de la gran filosofía. Por cierto que bajo esta sombra han sobrevivido cuatro o cinco generaciones de filósofos al *dictum* marxiano de la abolición de la filosofía. Hoy surge la pregunta de si ha cambiado por segunda vez la configuración del espíritu filosófico. Si a la sazón halló un fin lo que retrospectivamente se ha llamado la «gran» filosofía, hoy parecen los grandes filósofos participar de este destino.

Al precio de abandonar la pretensión sistemática de dar continuación a la filosofía perenne, se había aún mantenido en el último siglo y medio el tipo de filosofía basada en profesores influyentes; actualmente aumentan los signos que hablan de que

---

* El presente ensayo es el texto de una conferencia radiada por el autor en Hesse y publicada en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1973, por la casa Suhrkamp, que ha concedido a *Teorema* los derechos de la versión castellana. La traducción del alemán es de José María Cabañes.

[1] T. W. Adorno, *Eingriffe*, Frankfurt, 1963, p. 14.

ese tipo de pensamiento concretado en filósofos singulares pierde su fuerza.

El 80º aniversario de Heidegger no constituyó sino una efeméride privada. La muerte de Jaspers permaneció ignorada. En cuanto a Bloch parecen ser los teólogos los que se interesan por él en primer plano. Adorno dejó tras sí un terreno caótico. El libro más reciente de Gehlen no tiene casi más que un valor biográfico —Todo esto es, en verdad, una perspectiva provincial alemana. Pero, si lo entiendo bien, hace ya decenios que la filosofía en los países anglosajones y Rusia ha entrado en un estadio al que ya desde tiempo ha, intentaba llevar a esta disciplina, también en Alemania, el título de la revista oficial[2]: cabalmente al estadio de investigación que organiza colectivamente el progreso científico. De ninguna forma quisiera lamentarme de ello, pero esta circunstancia justifica por de pronto una concentración sobre el paradigma alemán. Aquí parece haberse formado de modo llamativo el fenómeno que nos interesa estudiar: La transformación de un espíritu que se ha venido moviendo, como quien dice hasta ayer, en el medio de la filosofía clásica. Francamente, no ataco esta cuestión por mor de una retrospectiva edificante. El objetivo de estas reflexiones no es un canto a la filosofía, sino la exploración de las tareas que se deben fijar hoy de manera legítima al pensamiento filosófico, puesto que lo que ha llegado a su fin no es sólo la gran tradición sino, como sospecho, también el estilo de pensamiento filosófico ligado al saber individual y representación personal.

I

Quisiera partir de cuatro observaciones que pueden lograrse en vista de la filosofía alemana del último medio siglo.

---

2 *Zeitschrift für philosophische Forschung.*

En primer lugar (a) llama la atención la asombrosa continuidad de las escuelas y de los planteamientos básicos. Ya en los años veinte estaban formados en el ámbito de habla germana los programas teóricos que siguieron dominando la discusión filosófica en los años cincuenta y sesenta. Por entonces y frente a la línea dominante del neokantismo, cuyo influjo sobrepasaba las fronteras alemanas ampliamente, se impusieron fundamentalmente cinco tendencias filosóficas: con Husserl y Heidegger, una fenomenología, orientada, por una parte, como lógica trascendental y como ontología por otra; con Jaspers, Litt y Spranger, una filosofía de la vida ligada a Dilthey, teñida, por una parte, de existencialismo y de neohegelianismo, por otra; con Scheler y Plessner (y en cierto modo también con Cassirer) la antropología filosófica; con Lukacs, Bloch, Benjamin, Korsch y Horkheimer, una filosofía social crítica con origen en Marx y Hegel; y finalmente con Wittgenstein, Carnap y Popper, el positivismo lógico, centrado en el círculo de Viena. Tras la segunda guerra mundial, es decir, tras el exilio y represión de los miembros más eminentes de la filosofía alemana, no se han echado a perder estas tradiciones en modo alguno; más bien volvieron las mismas teorías y escuelas en circunstancias ligeramente cambiadas y muchas veces con las mismas personas. Sólo constituye una excepción el neopositivismo, nacido para dominar en la filosofía de los países anglosajones, que, desarrollado y diferenciado en el ínterin de forma inusitadamente fructífera, ha repercutido desde el exterior en Alemania en los años cincuenta y ha cobrado aquí una gran influencia indirecta en los seminarios filosóficos: de los gloriosos emigrantes «vieneses» no ha regresado ninguno. Pero todas las figuras centrales que han determinado el escenario filosófico en Alemania en las dos últimas décadas pueden localizarse más o menos en el modelo tradicional de los años veinte:

Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno. Wittgenstein y Popper.

La continuidad del desarrollo se ve reforzada más aún con la siguiente observación: (b) la manifestación inquebrantablemente personalista del pensamiento filosófico. No es casualidad el que pueda etiquetarse sin dificultad con un nombre a los grupos filosóficos. Hasta hoy, la reflexión filosófica se ha movido en una dimensión en que la forma de exposición no es extrínseca a las ideas filosóficas. La unidad fáctica de razón teórica y práctica, que hasta ahora se ha traducido en esta forma individual de reflexión, exige una comunicación, no sólo en el plano de contenidos proposicionales sino de igual manera al nivel metacomunicativo de las relaciones interpersonales. En este sentido nunca ha sido ciencia la filosofía: invariablemente ha permanecido ligada a la persona del profesor filosófico.

Es un hecho llamativo *per se*, como lo muestra el parangón internacional, el que la filosofía en Alemania haya conservado hasta ahora el elemento retórico (e incluso en aquellos que en nombre de una filosofía cientifista, han protestado contra ello)[3]. También entre nosotros se perfila claramente una despersonalización de la filosofía. Quizás dentro de pocos años encontraremos pasada de moda aquella pose que fue natural aún en las décadas pasadas, y me refiero a la manera retórica con que Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno han sostenido, ejercitado y extendido sus ideas, como profesores de universidad, ante sus discípulos, en las publicaciones literarias y en la literatura política, e incluso en los grandes medios de comunicación. Como se ve en el ejemplo de Jaspers, de ninguna manera es

[3] Cfr. p. e. H. Albert, «Plädoyer für kritischen Rationalismus, en: C. Grossner u. a. (Hrsg.) *Das 198. Jahrszehnt*, 1969, p. 277-305.

necesario usar un lenguaje expresivo o muy estilizado, aunque la elección de palabras clave, por muy seco que pueda ser el lenguaje de cátedra, nunca tiene una significación exclusivamente terminológica sino también calidad expresiva para fines de comunicación indirecta. Quizás, en breve, la filosofía sostenida por una personalidad representativa, sea sustituida en la amplitud de la opinión pública por una sintética «imagen del mundo» científica que se vea bosquejada en versiones siempre nuevas, bien por científicos divulgadores, bien por reporteros de la ciencia no diletantes.

En el desarrollo filosófico alemán es digna de notar también (c) la fijación en el fenómeno histórico contemporáneo del fascismo. La fuerza de este proceso objetivo ha polarizado todas las posiciones. Incluso los filósofos y filosofías de los años veinte y primeros treinta conectan forzosamente con la perspectiva de la prehistoria intelectual del fascismo; no pueden considerarse indiferentes respecto a sus consecuencias. De todas formas, después de 1945 se acabó la inocencia de un consentimiento neutral. La historia de la vida política separó a exiliados como Bloch, Horkheimer, Adorno, de los emigrantes internos, como Jaspers y Litt y de los guías intelectuales o colaboradores accidentales del régimen como Heidegger, Frege y Gehlen. Sinceramente, no habría podido conservar su peso sobre dos décadas esta hipoteca biográfica, si no hubiese persistido el problema de la autoría intelectual indirecta de crímenes políticos y de las consecuencias prácticas o accidentales del filosofar sobre todo, y hubiese permanecido, por otra parte, como una pregunta sistemática sin solución. A pesar de la polémica provocada por Jaspers y enseguida olvidada, sobre la culpabilidad y responsabilidad colectiva, ninguno de los participantes ha examinado el contenido de ella, ni siquiera en un ejemplo neutral como Rousseau o Nietzsche,

la causalidad intelectual entre el contenido de una doctrina filosófica y sus funciones legitimadoras de la acción de otros que se apoyan en ella.

Por una parte, las consecuencias no intentadas, como es voz común, son tan poco imputables subjetivamente a los profesores de filosofía como a cualquier otro autor, pero, por otra parte, la conexión objetiva de eficacia histórica le es tan poco ajena a la obra filosófica como a cualquier otra. Esto puede medianamente aceptarse con la distinción de Hegel entre moralidad y normalidad[4], o con la categoría de falsa conciencia marxiana. Pero ¿de qué manera, si la conciencia biográfica del autor y la historiográfica de las nuevas generaciones no están bien separadas por una época y rol social; cómo habrían de elaborarse los datos, si la doctrina y experiencia de las consecuencias políticas involuntarias se dan unidas en la autorreflexión de una y la misma persona y con la perspectiva, por otra parte, de una praxis posterior? ¿Cómo son posibles las ideas radicales y las doctrinas de graves consecuencias políticas y que, así y todo, el filósofo ni extralimite su moralizante responsabilidad (y lo deje helado el espanto de la indeterminación anticipada) ni se entregue a una irresponsabilidad objetiva (y proceda a la ligera pensando que eso está en el sentido del activismo o de un repliegue a la abstención de praxis)? Sólo una respuesta satisfactoria a esta pregunta abriría una perspectiva para detectar errores que comete el quehacer filosófico en planos precarios de acción histórica y para traer bajo control el riesgo de error mediante el estudio. Con esto parece ser que la pérdida de identidad es el precio de la confesión de errores; en todo caso esta aclaración pone el proceder propiamente resistente, completamente al lado de aquellos que dejaron correr cosas que no pueden haber querido.

[4] Los términos alemanes son *Moralität* = moralidad subjetiva, y *Sittlichkeit* = moralidad objetiva (N. del T.).

Finalmente (d), se ha distinguido el filosofar alemán por un rasgo de crítica de la época que propiamente está en contradicción con su academicismo. Pues las escuelas que se sienten obligadas a la tradición doctrinal y quieren cultivar, algo así como una filosofía «pura»: trátese de la continuación de la ontología (como la neoescolástica o Nicolás Hartmann) o de la incorporación a la filosofía de la reflexión (como los seguidores del neokantismo) o sobre la base de una codificación de la nueva filosofía analítica, dejando aparte útiles investigaciones, no han aportado interpretaciones de categoría y de verdadero genio creador en la misma cantidad que las tendencias filosóficas que no han cultivado tan sublime miedo de contagio.

Las escuelas más productivas han roto con la pretensión de autonomía de la filosofía originaria que apela a los fundamentos últimos. La antropología filosófica social crítica, intenta integrarse el contenido de las ciencias humanas. También la fenomenología hermenéutica y el existencialismo hacen saltar el marco de la autocomplacida filosofía teórica, al referirse explícitamente a las cuestiones tradicionales (como por ejemplo la pregunta sobre el ser del Ente). Incluso la teoría de la ciencia y la crítica del lenguaje neopositivistas, a pesar de su autoconcepción ciencista han dado expresión por de pronto a un interés práctico por la ilustración y la guía de la vida racional. Por tanto no hubo tendencia filosófica alguna, digna de mención, que no estuviese ligada, al menos implícitamente, a una, si se quiere llamarla así, teoría normativa de la época actual. A diferencia de la moderada enseñanza académica de la filosofía en otras partes del mundo, las doctrinas dominantes en la Alemania de la posguerra han mostrado (con frecuencia al precio de pureza analítica) un potencial crítico explosivo que abarcaba desde el institucionalismo autoritario, la crítica cultural estilizada en la historia del ser y el pesimismo

cultural de izquierdas, hasta la crítica de la sociedad utópico-radical.

Esta crítica se hace notable a través de la tendencia objetiva del desarrollo de la época: ninguna de las filosofías citadas se halla conforme, en sus más profundas intenciones, con el vigente orden social y político. Esto vale tanto para los impulsos irracionalistas de Heidegger y Gehlen como para la crítica dialéctica de un Bloch o Adorno. Pero la tranquilidad de una filosofía que se ha instalado en el justo medio segura de sí misma, sintiéndose una con el progreso de la época, o ha vuelto, pagada de sí misma a la investigación de trabajo dividido, es algo que le falta, no sólo al escapismo retrógrado de la inmediatez del ser o de las grandes instituciones, no sólo al trascender hacia el extremo y a la idea del intento de emancipación, sino que incluso a las ideas liberales les faltan en nuestro país estas identificaciones. Y esto se muestra tanto en el básico jacobinismo de un Jaspers como en la abstracta rigidez de la ilustración de los seguidores de Popper (como Topitsch y Albert).

Esta cuarta consideración (d) remite, como la anterior (c), al específico contexto alemán, en el que pudo mantenerse, durante la mitad del siglo pasado, una propia, ya en ruinas por otra parte, figura espiritual. Este peculiar producto de inteligibilidad y autismo, obstinación y sensibilidad, va acompañada de un desarrollo con retrocesos e irregularidades características. Tres teorías de la asimetría, compatibles entre sí, interpretan los mismos fenómenos clasificados como algo «típico alemán». La teoría del desarrollo capitalista atrasado[5], la

---

[5] G. Lukacs, «Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands», *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1955, p. 31-74.

teoría de la nación atrasada[6] y la teoría de la modernidad aplazada[7]. En estas descripciones se incluyen las hipótesis particulares sobre el origen social y la posición política de la burguesía ilustrada alemana, en particular del espíritu burocrático alemán[8]. Son fenómenos clave para todas estas teorías: la derrota de los campesinos, el establecimiento de un protestantismo como religión oficial por parte del gobierno, la desmembración territorial del imperio y el retraso de la unidad del estado nacional, la lenta introducción de las nuevas formas de producción, el tardío, pero en su momento explosivo, desarrollo del capitalismo industrial, el compromiso de clases entre una burguesía sin personalidad política y una nobleza inamovible durante mucho tiempo en sus bases sociales y su posición dominante en lo burocrático y lo militar, la función salvadora de la cultura humanista que releva a la religiosa, la interioridad radicalizada pero íntimamente apolítica, las ataduras burocráticas del espíritu, aristocratismo espiritual e ideología del estado, las sólidas estructuras autoritarias de las familias pequeñoburguesas, la urbanización contenida, etc., etc.

Esta lista se puede seguir a voluntad con lemas someramente caracterizados. Localiza un complejo de desarrollos históricos que, en comparación con los procesos de modernización en Inglaterra y Francia, proceden como dislocaciones geológicas. Si resultan acertadas las teorías de la asimetría, a las que sirven como modelo los desarrollos paralelos de los vecinos, se puede poner en su lugar debido una ambivalencia que Adorno agudamente ha expresado de esta guisa:

---

6 H. Plessner, *Die verspätete Nation*, Stuttgart, 1959, cfr., p. 222.

7 R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich, 1965, cfr., p. 234.

8 F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Mass, 1969, cfr., p. 239.

«De hecho, durante largos períodos de tiempo de la historia burguesa anterior, las mallas de la red civilizadora, el aburguesamiento, no estuvieron en Alemania tan estrechamente tejidos y así quedó en reserva una provisión de inmensas fuerzas naturales. Ello dio lugar, tanto al imperturbable radicalismo del espíritu, como a la posibilidad permanente de recaída. Por eso, por poco que fuera achacable al carácter nacional alemán Hitler como destino, fue tan poco casual el que fuese encumbrado en Alemania. Por sí mismo, sin la seriedad alemana que deriva del pathos por el absoluto, y sin la cual no existiría lo mejor, Hitler no habría podido florecer. En los países occidentales donde las reglas del juego de la sociedad han penetrado más profundamente, habría quedado en ridículo»[9].

La misma ambivalencia se expresa en el espíritu filosófico. La torcida situación para un proceso de socialización que discurre por sí mismo desviado del curso normal del desarrollo capitalista, de la configuración del estado nacional, de la modernización, hace que este espíritu sea sensible para estas dos cosas: para las pérdidas en lo substancialmente humano que exige la brutal racionalización progresiva de una sociedad, que no obstante persiste en antagonismo natural, pero también a la necesidad de acelerar este progreso en un país retrógrado, para disminuir la atrocidad de arcaicos ámbitos de vida que sólo se aprecian netamente sobre el fondo de la posible racionalización. El sutil equilibrio de estas visiones que se cumplen simultáneamente y, dicho en otras palabras, la comprensión de la dialéctica de la ilustración, encuentra sus mayores obstáculos allí donde la filosofía no puede valorarse a sí misma y su posición en el proceso real. Pues a la filosofía que se imagina dueña, sin duda alguna, de un primer abso-

[9] Th. W. Adorno, «Auf die Frage: Was ist deutsch?», *Stichworte*, Frankfurt, 1969, p. 106.

luto y adopta el aire de un demiurgo, se le ha de escurrir la dialéctica de su comprensión. Se opone al progreso racional en nombre de una meramente evocada antigüedad, o profundidad, o lejanía o intensidad, o sacrifica la inteligencia a las visiones utópicas en nombre de una razón delirante, resto en este punto del éxtasis místico. «El santo rigor —concluye Adorno la consideración citada— puede pasar a lo bestial que, con *hybris*, se constituye literalmente como absoluto y brama contra todo lo que no se sujete a su pretensión»[10].

Este ardor del pensamiento filosofal fue con bastante frecuencia en Alemania el precio de una visión, que justamente desde esta ardua posición, era más fácil de conseguir aquí que por el triunfante sentido común: es decir, que el absolutismo de la inteligencia a veces toma como método la furia.

Si hubiera que establecer una conexión entre las particularidades observadas de la filosofía alemana y las del desarrollo socioeconómico y político, cuya explicación exigen las teorías de la asimetría, entonces la hipótesis de que muy pronto llegará a su fin aquel tipo de pensamiento, cobraría la fuerza de un pronóstico. Pues, mientras que, como una ironía, se organizó mediante los trastornos de estructuras sociales bajo el régimen nazi, la república federal ha superado las irregularidades de su desarrollo durante el período de reconstrucción: bajo las condiciones del capitalismo administrativamente regulado, esta parte de Alemania se ha tornado en contemporánea de Europa occidental por primera vez desde hace siglos. Se sigue teniendo un mágico miedo a expresarlo: Hoy vivimos en uno de los seis o siete estados más liberales y en uno de los seis o siete sistemas sociales con los mínimos conflictos sociales (por grandes que puedan ser siempre). Lo que, en un tiempo, eran conflictos específicamente alemanes,

[10] *Ibíd.*

comparables acaso con los italianos, han desaparecido casi por completo a pesar de la nueva escisión de la nación.

Aquellas tensiones conflictivas que en su tiempo fueron intelectualmente fecundas, transformándose en afecciones sensitivas, en estímulos y provocaciones intelectuales se trasladan al parecer a América por vía de una, desde luego confortable, planificación a modo suizo —en todo caso, se habla en U.S.A. de una europeización e incluso germanización cultural[11]. Florece allí, entre otros, un curioso interés por problemas y tradiciones, en los que podríamos reconocer los comienzos filosóficos de los años veinte.

Si resulta acertado aquel pronóstico, y, ciertamente, no podemos exigir a reflexiones tejidas tan laxamente más que una cierta plausibilidad, se vuelve a plantear y aún con mayor urgencia la pregunta: ¿Para qué aún filosofía?

Si los problemas relacionados con la formación (y conservación) de una tradición de pensamiento específicamente alemana han de disolverse, un interés simplemente crítico podría darse por satisfecho con la perspectiva de que el filosofar en nuestro país se volverá poco interesante a la vez que inocuo. Pero al reverso del buen sentimiento de desembarazarse de la idiosincrasia nacional, permanece, aún sin satisfacer, el desasosegador interés por la pregunta de si, tras el hundimiento de la filosofía sistemática y la desaparición incluso de los filósofos mismos, es *posible* aún filosofar en general y por la pregunta: ¿para qué fin es *necesario* filosofar? ¿Por qué no debía incluirse la filosofía, como también el arte y la religión, dentro del fenómeno histórico universal de racionalización descrita históricamente por Max Weber y concebida por Horkheimer y

[11] P. e., C. E. Schorske, «Weimar and the Intellectuals», *The New York Review of Book*, May 7, May 21, 1970.

Adorno en su dialéctica? ¿Por qué no debía expirar la filosofía por sí misma sobre el calvario de un espíritu que ya no se puede afirmar y conocer como absoluto? ¿Para qué aún filosofía, hoy y mañana?

II

Para hallar, al menos a modo de ensayo, una respuesta, debemos cerciorarnos de los cambios estructurales que, con el marcado por la muerte de Hegel, ha producido en el pensamiento filosófico la ruptura de la tradición investigada por Löwith (*Von Hegel zur Nietzsche*) y Marcuse (*Reason and Revolution*). Con este propósito quisiera presentar y desarrollar cuatro tesis sumamente simplistas sobre la filosofía y sobre las intenciones básicas que ha seguido desde sus comienzos hasta Hegel. Naturalmente estas tesis se apoyan en la conocida interpretación de que la filosofía griega ha impuesto por primera vez la «exigencia del Logos», cualquiera que sea el sentido que le demos, frente a la forma mística de interpretación del mundo. La filosofía, como el mito, es un sistema de interpretación que abarca a la vez el mundo de la naturaleza y del hombre: Ella comprende el cosmos, el ente, en su totalidad. Bajo este aspecto, puede la filosofía sustituir al mito. A decir verdad, no cuenta ingenuas historias, sino que pregunta metódicamente acerca de los fundamentos. Si bien la filosofía nunca ha abandonado totalmente los rasgos de una visión del mundo sociomorfa, se sigue necesariamente de su exigencia teorética una despersonalización de la interpretación del mundo. La plausible ordenación de fenómenos que han menester explicación, de acuerdo con la interacción entre cuasipersonas activas y expresivas, dotadas de fuerzas superiores, ya no satisface las exigencias de la explicación filosófica. Acto seguido, debe la filosofía abandonar también

la conexión del relato mítico con prácticas rituales. Una cierta praxis religiosa sobrevive, ciertamente en formas muy sublimadas, incluso en la labor universitaria dentro de los seminarios; pero no debe admitirse largamente como tema. Por eso no puede la filosofía sustituir al mito en la obra estabilizadora de la praxis vital. Su propia relación con la praxis debe asegurarse más bien indirectamente mediante el ejercicio de una forma teórica de vida.

Partiendo de estas constataciones globales quisiera defender las siguientes tesis:

a) Hasta Hegel no se cuestionó por principio la unidad de filosofía y ciencia. En los comienzos del pensamiento filosófico se cultivó únicamente el concepto del saber teórico, y podríamos citar los motivos de su prestigio; filosofía y ciencia eran sin duda una sola cosa. La especialización constituyente de disciplinas particulares no se ha consumado como una diferenciación interna hasta pasada la Edad Media. Las disciplinas, en tanto podían plantear una exigencia teórica como la matemática y la física, permanecieron formando parte de la filosofía. Cuando las ciencias seguían una exigencia puramente descriptiva, como la historiografía o la geografía, estuvieron relegadas en el atrio de una empirie sin teoría; pero definidas precisamente por esta relación negativa con la filosofía, como la ciencia verdadera. Esto cambia con el nacimiento de las modernas ciencias de la naturaleza que, por de pronto, podían concebirse aún como filosofía natural. Pero tampoco frente a éstas se ha replegado la filosofía, por ejemplo, a la competencia del saber formal o a los dominios complementarios como la ética, estética y psicología. Por de pronto ha sostenido esa exigencia de fundamentación última para todo saber teórico, con la cual se mantiene, subsiste y decae la metafísica: la filosofía ha permanecido como ciencia primordial hasta entrado el siglo XIX.

b) La unidad de la enseñanza filosófica y la tradición en el sentido de una transmisión de legítima autoridad, no se ha cuestionado por principio hasta Hegel. La filosofía es una figura del espíritu que sólo aparece en condiciones altamente culturales, o sea, en sistemas sociales con un poderoso gobierno estatal centralizado. Aquí se cubre la necesidad de legitimar el sistema político, en general, mediante explicaciones del mundo mitológicas o de origen altamente religioso. Si bien la exigencia de verdad de la filosofía concurre con la exigencia de mantener estas tradiciones, y si bien determinadas filosofías, con exigencias tradicionales peculiares, han entrado también patentemente en contradicción una y otra vez, sin embargo jamás se ha independizado totalmente la crítica filosófica de la tradición. Mientras la filosofía pretenda comprender el ente en su totalidad, abre, por así decirlo, la vía a supuestos básicos sociocósmicos que pueden adoptar las mismas funciones de la legitimación del poder. En la sociedad burguesa, el derecho natural racional del siglo XVII ha reemplazado sin duda la justificación cristiana del poder político.

c) Filosofía y religión, hasta Hegel, han pretendido desempeñar siempre diversas funciones. Desde la tardía antigüedad, el pensamiento filosófico se ha visto obligado a determinar su relación con la verdad sagrada de salvación de la religión judeo-cristiana. Las soluciones varían desde una crítica basada en la revelación bíblica, demostraciones de indiferencia o incompatibilidad hasta grandes intentos de identificar el conocimiento filosófico con la revelación o la revelación con el conocimiento filosófico. Pero en ningún caso, salvo Boecio, ha querido la filosofía, que ha tomado seriamente su exigencia, sustituir la seguridad salvadora de la fe religiosa. Nunca ha dado una promesa de solución, asegurado esperanza o dispensado consuelo. Seguramente Montaigne,

con la afirmación de que filosofía significa aprender a morir, no ha hecho sino recoger un viejo tópico; pero la preparación estoica para la propia muerte es precisamente expresión de un primario desconsuelo del pensamiento filosófico.

d) La filosofía era cosa de una élite intelectual nunca asequible a las masas. Las formas de organización de la enseñanza filosófica y la estructura social de sus destinatarios se ha transformado a lo largo de la historia de la filosofía; pero, de hecho, como debido también a su propia autoconcepción, la filosofía ha estado reservada, desde sus comienzos, a los que disfrutan de ocio, es decir, a los liberados de un trabajo productivo. El prejuicio de la aristocracia de espíritu, de que la mayoría estaba incapacitada por naturaleza para el conocimiento filosófico, ha acompañado a la filosofía hasta Hegel. Es cierto que en el siglo XVIII fue derribado temporalmente por los representantes de la filosofía de la ilustración. Pero a su programática, sin un sistema de enseñanza general, le faltó entonces toda base.

¿Qué es, pues, si deben ser concluyentes estas afirmaciones globales, lo que se ha cambiado desde la muerte de los últimos filósofos sistemáticos de categoría indiscutible, qué cambios estructurales justifican la tesis del fin de la «gran» filosofía? Intentaré contestar a esta pregunta comentando las cuatro tesis aducidas.

ad (a) La unidad de filosofía y ciencia se ha vuelto entretanto problemática. La filosofía debió renunciar a su pretensión de ser ciencia fundamental frente a la física, por cuanto el desarrollo y justificación de una cosmología únicamente le fue posible en dependencia de los resultados del progreso de las ciencias naturales y no ya en virtud de su propia competencia. La filosofía de la naturaleza de Hegel fue la última que quedó. Con todo, la filosofía había

reaccionado en la nueva época, frente a la formación de la ciencia moderna, revistiendo su exigencia de fundamentación última bajo la forma de teoría del conocimiento. Pero después de Hegel, ni siquiera en esta posición de retaguardia se pudo mantener la filosofía originaria. Con el positivismo, la teoría del conocimiento se resigna a ser teoría de la ciencia, o sea, reconstrucción posterior del método científico.

ad (b) También la unidad de la filosofía con la tradición se ha vuelto problemática en el ínterin. Tras la liberación de la física respecto a la filosofía natural, y tras el derrumbamiento de la metafísica, la filosofía teórica se redujo a teoría de la ciencia o se convirtió en ciencia formal. Así la filosofía práctica perdió su vinculación con la teórica. Con los jóvenes hegelianos, con los temas sistemáticos que se han desarrollado en el marxismo, existencialismo e historicismo, la filosofía práctica se ha independizado. En adelante prescinde de la fundamentación ontológica que desde Aristóteles había sido evidente para política y ética; además, ha renunciado a su ambiciosa exigencia teórica con la que la filosofía de la historia (Vico) había hecho objeto privilegiado la esfera de los asuntos humanos (en lugar de la naturaleza). Con ello perdió la filosofía la posibilidad de sostener una imagen sociocósmica del mundo; pues sólo podía desarrollarse como crítica radical. La filosofía práctica, independizada, se incorpora a los frentes culturales de la guerra burguesa europea. Desde entonces puede darse algo así como una filosofía revolucionaria (y una reaccionaria).

ad (c) También la compleja y variable relación del pensamiento filosófico y la religión ha cambiado en el intervalo. En esto hay que tener presentes dos momentos. Por una parte, una filosofía que tuvo que renunciar a la idea del uno o absoluto, a la vez que a su exigencia de fundamentación última, tuvo

que criticar también la idea del Dios Uno, desarrollada en las grandes religiones, de manera más radical de lo que, hasta entonces, lo había hecho una metafísica que se hallaba en la halagüeña posición de, o bien sustituir la forma opuesta de interpretación del mundo, o aceptarla en su contenido (con lo que se integraba). El pensamiento postmetafísico no combate ninguna determinada tesis teológica, más bien afirma su sinsentido. Ello mostrará que en el sistema de principios en que ha sido dogmatizada (y racionalizada con ello) la tradición judeo-cristiana no pueden en absoluto establecerse tesis teológicamente con sentido. Esta crítica ya no es inmanente a su objeto. Prende en las raíces de la religión y abre el camino a una disolución histórico-crítica (instituida en el siglo XIX) del mismo contenido dogmático. Por otra parte, la filosofía práctica independizada ha recogido la herencia de la religión redentora, allí donde la metafísica nunca habría podido exigir funciones de sustitución o competencia. La ambivalente conexión entre la tradición de la teología de la Historia agustiniana y joaquiniana con la burguesa filosofía de la Historia, formada en el siglo XVIII, había preparado la entrada a los postulados de salvación en la filosofía. Pero sólo cuando se quebraron los fundamentos, tanto los cosmológicos como los filosófico-tradicionales, para una unidad de la filosofía práctica con la teórica y se sustituyeron los fundamentos últimos por la autorreflexión limitada a la esfera de la historia del género humano, acogió en sí la filosofía, con una característica inversión en lo utópico y lo político, un interés, hasta entonces interpretado religiosamente, por la salvación y la reconciliación.

ad (d) En la filosofía estuvo implantada desde sus comienzos la contradicción entre la aspiración de la razón a una validez universal del conocimiento y la limitación elitista-cultural del acceso de unos

en la conciencia pública un eficaz influjo político, si bien los mismos filósofos en su actuación y sus ideas se han mantenido más unidos al contenido y pose tradicionales que a la exigencia sistemática de la gran filosofía. El pensamiento filosófico en el estadio de la crítica, tanto si es consciente de sí mismo en cuanto crítico como si no, ha vivido parasitariamente de la herencia. Simultáneamente, no obstante, también se ha abierto al curso del pensamiento filosófico una nueva dimensión, a saber: la de una crítica material de la ciencia.

Cómo la filosofía ha determinado su relación con la ciencia moderna, ha sido decisivo por sí mismo para el desarrollo de la filosofía actual.

Desde el siglo XVII han partido los impulsos tanto sistemáticamente creadores como destructores en general de cuestiones de teoría del conocimiento. Pero una vez que se derrumbó la filosofía originaria, incluso en la forma de teoría del conocimiento, la teoría de la ciencia, desde mediados del siglo XIX, ha tomado el puesto de dicha teoría. Por teoría de la ciencia entiendo una metodología ocupada en la autoconcepción cientifista de las ciencias. Según esto, llamo cientificismo, a la fe de la ciencia en sí misma, es decir, la convicción de que en adelante no podemos concebir a la ciencia como *una* de las posibles formas del conocimiento, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia[15]. Es cientifista el intento de instalar el monopolio de conocimiento de las ciencias e incluso normalizar en este sentido la autoconcepción metateórica de las mismas; sobre el plano de una sutil argumentación prosiguen este intento hoy aquellas escuelas dentro de la filosofía analítica, que, tanto ahora como antes, continúan las intenciones fundamentales del círculo de Viena.

---

[15] Cfr. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968.

Aún hace pocas décadas, pudo tener vigor el cientificismo como una cuestión académica interna. Esto ha cambiado desde que las ciencias que procuran un saber técnicamente utilizable, han asumido funciones sociales relevantes. En los sistemas industrialmente avanzados, el crecimiento económico y la dinámica del desarrollo social total se han hecho, en gran parte, dependientes del desarrollo científico y técnico. En igual medida que «la ciencia» se convierte en la más importante fuerza productiva y que la primacía funcional, en cuanto a control de la evolución social, pasa a los subsistemas de investigación y enseñanza (Luhmann), de la misma manera cobran una gran relevancia política los conceptos «orientadores» de la acción, del saber teórico, del método científico y del progreso científico, los nexos del uso técnico e ilustración práctica, y especialmente el cambio de la información científica en la praxis vital, como también la interpretación de la relación entre experiencia, teoría y digresiones formadoras de la voluntad. De aquí que sean igualmente ricas en consecuencias políticas la interpretación cientificista de la ciencia y su crítica.

Esta crítica sigue dos puntos de vista. En primer lugar, el cientificismo no satisface la praxis investigadora de las ciencias histórico-sociales. Mientras no se desarrolle para el dominio objetivo de sistemas de acción comunicativa un sistema de conceptos base teóricamente fructífero, y además operativo, que sea comparable con la base conceptual establecida para el dominio objetivo de los cuerpos móviles y acontecimientos observables, tendrá que ejercer influjo retardante una teoría de la ciencia pseudonormativa que ni siquiera permite como posibilidad, sobre el plano analítico, una constitución diferencial de campos concretos: en todo caso así influirá sobre el desarrollo de las ciencias sociales, que no ofrecen

un saber técnicamente aprovechable, sino orientador de la acción. Esta es precisamente la clase de saber que es funcionalmente necesaria para una dirección racional práctica de la ciencia y de la fuerza productiva, con sus consecuencias y derivaciones sociales.

En segundo lugar, el cientificismo fija un concepto general de ciencia que justifica el mecanismo de dirección tecnocrático y excluye el proceder racional para aclarar cuestiones prácticas. Pero si las cuestiones prácticas ya no son consideradas como verificables, y, si la determinación de cuestiones verificables sólo nos puede llevar a informaciones que sean técnicamente aprovechables, es decir, útiles para la orientación de un proceder racional según fines, como corresponde a los supuestos básicos cientifistas, entonces la conexión, que hoy se ha hecho relevante, entre el progreso científico-técnico y la praxis social, o es una cuestión de análisis empírico y control técnico o está privada en general de una racionalización, y hay que dejarla a una decisión arbitraria o a una natural autorregulación. Con ello se arrancaría del campo de problemas que son susceptibles de una aclaración discursiva y una racional formación de la voluntad, el complejo de cuestiones centrales para el desarrollo social total. Sería inevitable entonces la división del trabajo entre la planificación tecnocrática de las burocracias estatales y de las grandes organizaciones, por un lado, y las síntesis culturales, más o menos autodidactas, de los científicos individuales o divulgadores de la ciencia, por otra parte (que deberían mantener la fuerza que legitimase un concepto cientifista de la ciencia).

Si, por el contrario, no debe excluirse a priori la planificación democrática como mecanismo de dirección en un sistema social desarrollado, debería encargarse una crítica, que ha recogido la herencia de la filosofía, de (entre otras) tres urgentes tareas. Debería criticar la autoconcepción objetivista de las

ciencias, el concepto cientifista de ciencia y el progreso científico; debería tratar, en particular, cuestiones básicas de una metodología científico-social, de modo que no se frene, sino que se exija, la elaboración adecuada de conceptos base para sistemas de acción conmutativa.

Finalmente debería aclarar la dimensión en que la lógica de la investigación y del desarrollo técnico da a conocer su conexión con la lógica de la comunicación orientadora de la voluntad. Una crítica tal debería asegurar sobre fundamentos propios su contenido, que debe componerse de las ciencias empíricamente valiosas y de tradiciones utópicamente ricas. Sería, según la terminología tradicional, teoría de las ciencias y filosofía práctica a la vez.

De hecho, en la actualidad se perfilan tres movimientos filosóficos que están caracterizados por esa composición: el racionalismo crítico de Popper que tiene su origen en una autocrítica de las limitaciones del positivismo lógico, tanto empiristas como de construcción del lenguaje. Después, la filosofía metódica de P. Lorenzen y de la escuela de Erlangen, que, inspirándose en motivos de H. Dingler, descubre el fundamento práctico-normativo de las ciencias y de una formación racional de la voluntad; finalmente, en conexión con Horkheimer, Marcuse y Adorno, la así llamada Teoría crítica persigue el programa de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.

Si pudiera darse una filosofía ante la cual ya no se plantease la pregunta, ¿para qué aún filosofía?; ésta debería ser hoy, conforme a nuestras consideraciones, una filosofía de la ciencia no cientifista. Ella encontraría en el sistema universitario en rápida expansión, si entra en comunicación con las ciencias y la enseñanza científica, una base tan amplia de

eficacia como jamás la ha tenido filosofía alguna. No tendría en adelante necesidad de una forma de organización de la enseñanza basada en filosofías particulares. Le correspondería, al arremeter contra la doble irracionalidad de una limitada autoconcepción positivista de las ciencias y de una administración tecnocrática separada de la formación de la voluntad general que discurre públicamente, una misión de graves consecuencias políticas. Por eso precisamente rebasa la fuerza inmanente de una discusión filosófica profesional, el saber si los inicios hoy perceptibles de una teoría de las ciencias se desarrollarán con la intención práctica de una eficacia práctica. Una filosofía que, de forma idealista, se creyese dotada de este poder, habría olvidado la tarea que ha trabajado desde hace casi siglo y medio la filosofía del estadio crítico. En esta medida el futuro del pensamiento filosófico es asunto de la praxis política.

El pensamiento filosófico, a decir verdad, no sólo se acopla a las solidificaciones de una conciencia tecnocrática, sino que de igual manera se carea con la ruina de la conciencia religiosa. Sólo hoy sucede que la interpretación filosófica del mundo, limitada y de formación restringida a una élite cultural, se ve forzada a coexistir con una religión de amplio influjo. La filosofía, incluso habiendo incorporado en sí los impulsos utópicos de la tradición judeocristiana, ha sido incapaz de eludir (¿o superar?) mediante el consuelo o la confianza, el fáctico sinsentido de la muerte contingente, del sufrimiento individual, de la pérdida de la propia felicidad y, en general, de la negatividad de los riesgos existenciales de la historia vital tal y como lo logró la esperanza de salvación religiosa.

En las sociedades industrialmente desarrolladas, observamos hoy por primera vez, como un fenómeno *general*, la pérdida de esperanzas de salvación y de

gracia, apoyadas, si bien ya no eclesiásticamente, si todavía en tradiciones de fe interiorizadas. Es, por primera vez, la masa de la población la que se siente agitada en los estratos fundamentales del afianzamiento de identidad, y, en situaciones límite, no puede salir de una conciencia cotidiana completamente secularizada y volverse a convicciones institucionalizadas o aun profundamente internalizadas. Algunos índices nos muestran que se perfila un nuevo helenismo como reacción ante la pérdida en masa de la seguridad religiosa de salvación, o sea, una regresión al rango, instituido en las grandes religiones monoteístas, de la identidad creada en la comunicación con el Dios Uno. El enjambre de religiones-sustitutivas subculturales, se cultiva en grupos marginales y sectas, tremendamente diferenciados regional, objetiva y socialmente. Ellas incluyen, desde la meditación trascendental, nuevos rituales comunitarios, programas de entrenamiento paracientíficos o las decisiones, con frecuencia sólo en apariencia, de objetivos de organización colectiva para la autoayuda, hasta ideologías radicales de pequeños grupos activistas bajo el signo de una transformación del mundo teológico-político, anarquista o político-sexual. Quizás todas estas subculturas se apoyan en una parecida estructura motivacional. A los ojos de la tradición teológica, se presentan las nuevas interpretaciones del mundo y de la existencia como un nuevo paganismo que se expresa en un pluralismo de fetichismos y mitologías locales. Estas similitudes retrospectivas son peligrosas. Pues no aciertan con la ambivalencia propia que, generalmente, se alberga en los «nuevos» potenciales conflictivos: me refiero a la ambigüedad de supresión motivacional y protesta, la ambigüedad de la indiferenciación regresiva y la innovación, que probablemente se justifican tanto sobre el plano de las estructuras de la personalidad, como sobre el

plano de las estructuras de grupo que llevan consigo un potencial complementario.

Frente a estos disolventes fenómenos de la desintegración de identidad, configurada por un alto nivel cultural, del yo y de los grupos, un pensamiento filosófico ampliamente eficaz, en comunicación con las ciencias, sólo podría recurrir a la frágil unidad de la razón, es decir, a la unidad de la identidad y de lo no idéntico que se fragua en el discurso racional.

HACIA UNA RECONSTRUCCION DEL MATERIALISMO HISTORICO

En este trabajo voy a analizar los méritos y limitaciones del materialismo histórico en la medida en que pueda ser considerado como una explanación teórica de la evolución social. Voy a comenzar presentando e indicando críticamente los conceptos fundamentales y las hipótesis principales del materialismo histórico. Además, después de haber indicado algunos de los problemas, propondré también una posible solución. Primero, trataré de los conceptos de «trabajo social» e «historia de las especies».

1. El trabajo socialmente organizado es el modo específico a través del cual los seres humanos, como distintos de otros animales, reproducen su vida:

> Se puede hacer la distinción entre el hombre y el animal sobre las bases de la conciencia, la religión o cualquier otra cosa que se pueda escoger. El hombre empieza por diferenciarse a sí mismo de los animales tan pronto como empieza a producir sus propios medios de subsistencia. Al producir sus propios medios de subsistencia, indirectamente produce su vida material (Marx, *La Ideología Alemana*).

---

* Este artículo es una versión abreviada de un libro en alemán más extenso y que contiene una amplia bibliografía y notas a pie de página. El libro, escrito con Klaus Eder, se titula: *Die Entstehung vorkapitalistischer Klassengesellschaften. Ein Beitrag zur Konstruktion einer Theorie des soziokulturellen Evolution*, MS, MPIL, Starnberg, 1975 (aparecerá próximamente). Publicado en *Theory and Society*, 2 (otoño 1975), págs. 287-300, Elsevier, Amsterdam, que ha cedido a *Teorema* los correspondientes derechos. La traducción al castellano es de José Jiménez Blanco.

Este concepto de trabajo social puede ser analizado sobre la base de tres tipos diferentes de reglas —reglas de acción instrumental, estratégica o comunicativa. Lo que es decisivo es el aspecto de la reforma finalista del material, según las *reglas de la acción instrumental*.

Naturalmente, Marx entiende por producción no simplemente la acción instrumental de un individuo particular, sino más bien la cooperación de diferentes individuos. Las acciones instrumentales de estos diferentes individuos llegan a considerarse socialmente coordinadas de acuerdo con el fin de la producción; en este sentido, las *reglas de la acción estratégica* que guían esta cooperación son un elemento esencial de los procesos de trabajo. Carece de importancia el que los medios de subsistencia sean producidos solamente para ser utilizados, ya que la distribución de estos productos, tanto como el trabajo, se encuentran socialmente organizados. Pero las reglas de distribución poseen otra estructura diferente, porque no se trata aquí de una cuestión de transformación de material o de una organización de medios racionales de acuerdo con unos fines, sino de la conexión recíproca de las expectativas o intereses de la conducta. La distribución de productos requiere normas que se encuentran intersubjetivamente reconocidas: *reglas de acción comunicativa*.

Llamamos economía a un sistema que organiza socialmente el trabajo y la distribución; en este sentido, Marx tenía el convencimiento de que el «modo económico» de reproducción de la vida es específico del estadio humano de desarrollo. En este punto, una cuestión significativa es la de si este concepto marxiano de trabajo social determina suficientemente la forma de reproducción de la vida humana. Si consideramos esto a la luz de recientes hallazgos antropológicos, resulta que el concepto de trabajo social se extiende muy profundamente en la

escala de la evolución: no sólo los *«homo sapiens»*, sino incluso los homínidos, se distinguen de otros primates, en que se reproducen a sí mismos a través del trabajo social y desarrollan una economía. Este es el período de la hominización: empezando con un antecesor común a ambos, chimpancé y hombre, y llegando sobre el *«homo erectus»* hasta el *«homo sapiens»*. Aquí, entre los homínidos, los hombres adultos forman grupos de caza que, *a*) disponen de armas e instrumentos (tecnología), *b*) cooperan a través de una división del trabajo (organización cooperativa), y *c*) distribuyen colectivamente las presas (reglas de distribución).

El concepto marxista de labor social permite, pues, distinguir el modo de vida de los homínidos respecto del de los primates; sin embargo, no sirve como modo de reproducción de vida específicamente *humano*. Lo que es específico de los seres humanos es que son los primeros en romper la estructura social que emerge de los vertebrados; solamente ellos rompen ese orden de status unidimensional en que cada animal tiene un status particular en la jerarquía. Por lo que conocemos, las sociedades de homínidos basadas en el trabajo social todavía no se encuentran organizadas en relaciones de parentesco. Sólo un sistema familiar proporciona status, en el sistema masculino adulto del grupo de cazadores, que se enlaza (a través del rol de padre) con el status en el sistema de la mujer-y-niño, integrando de este modo las funciones del trabajo-social con las funciones de la alimentación del niño. Más aún, ello integra las funciones de caza masculinas con la actividad recolectora de la mujer.

Parece, pues, que podemos referirnos a la reproducción de la vida humana en el *homo sapiens* sólo cuando la economía del cazador se encuentra suplementada por estructuras de parentesco. Este proceso ha tardado varios millones de años; representa un importante replanteamiento del sistema de status

animal. Entre los primates este sistema de status se basa en una cierta clase de interacción simbólica; pero los roles del sistema de parentesco presuponen el lenguaje. Para los precedentes antropológicos fundamentales del materialismo histórico esto implicaría lo siguiente:

> El concepto de trabajo social es fundamental porque la organización del trabajo y la distribución precede al desarrollo de la comunicación lingüística explícita, la cual, a su vez, precede a la formación de los sistemas de roles sociales. Sin embargo, el modo de vida específicamente humano sólo puede ser adecuadamente descrito si unimos el concepto de trabajo social con el de estructura familiar.
>
> Las estructuras de la conducta de los hombres marcan un nuevo umbral evolutivo comparado con las estructuras del trabajo social; las reglas de la acción comunicativa, que son normas de acción válidas intersubjetivamente, no pueden ser reducidas a reglas ni de acción instrumental ni de acción estratégica.
>
> La producción y la socialización, los procesos de la vida en la esfera del trabajo social y de la crianza de los niños, tienen igual importancia para la reproducción de las especies. La estructura del parentesco, que controla tanto la integración de la naturaleza externa como de la interna es, en consecuencia, básica.

2. Marx liga el concepto de trabajo social con el de historia de las especies. Esto señala, sobre todo, el mensaje materialista de que la evolución natural se continúa ahora dentro del rango de una especie particular mediante medios diferentes, especialmente a través de la actividad productiva de los mismos individuos socializados. La clave para la reconstrucción de la historia de la humanidad se contiene en

la idea del *modo de producción*. La historia se concibe así como una sucesión de diferentes modos de producción, que en su pauta de desarrollo ponen de manifiesto la dirección de la evolución social. Desde luego, para Marx, un modo de producción se caracteriza por un estadio particular del desarrollo de las fuerzas de producción y por unas formas particulares de intercambio social, es decir, relaciones de producción. Las fuerzas de producción consisten en: *a*) la fuerza laboral de los productores; *b*) el conocimiento técnico, en la medida en que se convierte en técnicas de producción; *c*) conocimiento organizativo, en la medida en que es eficientemente empleado para poner el poder laboral en movimiento, para producir trabajo cualificado y para coordinar trabajo especializado (movilización, cualificación y organización del poder laboral).

Las fuerzas productivas determinan la extensión hasta la que se pueden controlar los procesos naturales y la explotación de los recursos naturales. Las *relaciones de producción*, por otra parte, constituyen aquellas instituciones y mecanismos sociales que especifican de qué manera el trabajo puede ser combinado con los medios de producción disponibles. La regulación del acceso a los medios de producción o a los canales de control del trabajo socialmente utilizado, también determinan la pauta de distribución de las oportunidades, y, por ello, la estructura de los intereses que existe en la sociedad. El materialismo histórico descansa, pues, sobre la presunción de que las fuerzas de producción y las relaciones de producción no varían con independencia mutua, sino que más bien forman estructuras que, *a*) se corresponden internamente, y *b*) producen un número finito de estadios de desarrollo homólogos en su estructura, hasta el punto de que *c*) la sucesión de los modos de producción revela un desarrollo lógico. («El molino accionado a mano produce una sociedad de señores feudales, el molino

a vapor, una sociedad de capitalistas industriales»).

La versión ortodoxa establece una diferencia entre cinco modos de producción: el modo de producción comunal primitivo de la banda y la tribu, el antiguo modo de producción basado en la posesión de esclavos; el feudal; el capitalista; finalmente, el modo de producción socialista. Una discusión centrada en la clasificación del antiguo Oriente y las antiguas Américas conduce a la inserción de un modo asiático de producción, con el que empieza el desarrollo de la civilización. Estos seis modos de producción deben definir los estadios universales de la evolución social. Esto quiere decir —desde un punto de vista evolucionista— que la estructura económica de cada sociedad concreta puede ser analizada sobre la base de los varios modos de producción, que han entrado en asociación jerárquica en esa sociedad.

En las sociedades primitivas, el trabajo y la distribución se encuentran organizados a través de un sistema de parentesco; no existe acceso privado a la naturaleza ni a los medios de producción (modo de producción primitivo comunal). Administrado por los sacerdotes, los militares y la burocracia, existe —en los tempranas civilizaciones de Mesopotamia, Egipto, antigua China, antigua India y antigua América— propiedad de la tierra que pertenece al Estado, el cual se superpone a los residuos de propiedad comunitaria aldeana (el llamado modo de producción asiático). En Grecia, Roma y otras sociedades mediterráneas, el propietario de la tierra privado combina el status de poseedor de esclavos, en el contexto de su economía doméstica, con el status de ciudadano en la comunidad política de la ciudad o el Estado (modo de producción antiguo). En la Europa medieval, el feudalismo se basa en extensas fincas de tierra privadas distribuidas entre muchos poseedores individuales. Los poseedores de la tierra forman parte de diversas relaciones políticas

y económicas de dependencia (incluso servidumbre) con el señor feudal (modo de producción feudal). Finalmente, en el capitalismo la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía, de manera que la dependencia de los productores directos respecto de aquéllos que poseen los medios de producción llega a estar institucionalmente legalizada a través del contrato de trabajo, y económicamente a través del mercado de trabajo.

La formulación dogmática del concepto de historia de las especies comparte un conjunto de puntos débiles con los modelos de una filosofía de la historia enraizada en el siglo XVIII. Ahora bien, el materialismo histórico tiene necesidad de presuponer un macro-sujeto al cual asignar el proceso evolutivo. Los portadores de la evolución son la sociedad y sus miembros. La evolución puede ser leída en aquellas estructuras que, siguiendo una pauta racional, son reemplazadas por estructuras cada vez más comprensivas. En el decurso de este proceso creador de estructuras, las entidades sociales afectadas también cambian. Además, nos encontramos con la cuestión del sentido en que se puede interpretar la aparición de nuevas estructuras como movimiento; ciertamente, sólo los substratos empíricos están en movimiento, es decir, las sociedades y sus individuos. La zona más disputada es la teleológica, que el materialismo histórico contempla como inherente a la historia. Por evolución, entendemos los procesos acumulativos que consienten que se perciba una dirección. Las teorías neo-evolucionistas consideran a la complejidad en incremento como un criterio razonable. A mayor número de estados que un sistema pueda escoger, más complejo será el medio ambiente con el que tiene que habérselas. Marx también concedió gran importancia a la «división social del trabajo». Con ello se refiere a los procesos que realzan la capacidad adaptativa de una sociedad. Sin embargo, el materialismo histórico no entiende como progreso

este criterio de complejidad, sino el desarrollo de las fuerzas productivas y la madurez de las formas de integración social que permiten una participación creciente en los procesos de toma de decisiones políticamente relevantes. Estas dos dimensiones no han sido seleccionadas arbitrariamente. Dado que nuevas fuerzas productivas y nuevas formas de integración social constituyen un resultado de la instrumentación social del conocimiento técnico y moral-práctico, la selección de estas dos dimensiones en último análisis viene determinada por dos cadenas relacionadas de validez: especialmente, por la verdad de sus proposiciones y la justificación de sus normas. En consecuencia, voy a defender la posición de que los criterios del progreso histórico, que el materialismo histórico distingue respecto del desarrollo de las fuerzas productivas y la emancipación de la coerción social, son susceptibles de una justificación sistemática. En cualquier caso, yo presumo que la idea de la historia de las especies puede ser reformulada de manera que se enfrente con las objeciones contra la idea de una evolución social unidimensionalmente necesaria e irreversible de un sujeto reificado de las especies.

Una vez esclarecidos los conceptos de «fuerza social» y de «historia de las especies», me voy a ocupar ahora brevemente de dos presunciones básicas del materialismo histórico: primero, la teoría de la base y la superestructura, y segundo, la dialéctica de las fuerzas de producción y las relaciones de producción.

3. En toda sociedad, las fuerzas productivas y las relaciones de producción forman una *estructura económica*, que determina los otros subsistemas. Durante un espacio de tiempo considerable, ha prevalecido una versión economicista de esta tesis. El contexto en que Marx propone su teoría deja claro que la dependencia de la superestructura res-

pecto de la base solamente es válida en la fase crítica durante la cual un sistema social se encuentra en tránsito hacia un nuevo nivel de desarrollo. Esto quiere decir, que no se trata de constitución ontológica alguna de la sociedad, sino más bien del rol de guía que la estructura económica asume en la evolución social. Así, la tesis sostiene que las innovaciones evolutivas resuelven sólo problemas tales como los que pueden surgir al nivel infraestructural de la sociedad y que demandan un cambio en la base. La identificación de la infraestructura con la estructura económica puede conducir a la presunción de que el nivel infraestructural es equivalente del sistema económico. Ahora bien, eso sólo es válido en las sociedades modernas. Las relaciones de producción se definen por su función de regular el acceso a los medios de producción e, indirectamente, la distribución de la riqueza social. Esta función, en las sociedades primitivas, la asumen los sistemas de parentesco y en las sociedades tradicionales las instituciones políticas. Hasta que el mercado, además de su función cibernética, adopta también la función de estabilizar las relaciones de clase, las relaciones de producción asumen una forma puramente económica.

El centro institucional particular que adopta las funciones de las relaciones de producción determina la forma dominante de la integración social. Utilizo este término en el sentido durkheimiano de integración a través de normas y valores. Si los problemas de los sistemas, por ejemplo, ecológico, demográfico, problemas económicos, no pueden ser ya resueltos de acuerdo con la forma existente de integración social, si esta misma tiene que ser revolucionada al objeto de crear un campo para la solución de los problemas, entonces, la identidad de la sociedad es desafiada y la misma sociedad entra en crisis. Marx entiende el mecanismo de esta crisis

dentro de la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Esta tesis puede ser interpretada de la siguiente manera: existe un mecanismo de aprendizaje indígena que proporciona el crecimiento espontáneo del conocimiento técnico y el desarrollo de las fuerzas productivas. En este contexto, un modo de producción sólo se encuentra en estado de equilibrio cuando existen homologías estructurales entre los estadios de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. De acuerdo con ello, esto quiere decir que el desarrollo indígena de las fuerzas productivas genera incompatibilidades estructurales que, a su vez, provocan desequilibrios en el modo existente de producción, y de ahí, conduce a una revolución en las relaciones de producción existentes. En este sentido estructuralista, Godelier, por ejemplo, adopta esta tesis.

Sin embargo, en esta formulación no podemos localizar todavía el mecanismo de desarrollo. El *mecanismo de aprendizaje* postulado explica el crecimiento de un potencial cognitivo (y también, quizás, su conversión en productividad creciente del trabajo). Puede explicar la aparición de los problemas de los sistemas, los cuales si se quiebran las homologías estructurales entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, amenazan la estabilidad del modo de producción. Ahora bien, este mecanismo de aprendizaje no explica cómo pueden ser resueltos estos problemas; porque la introducción de nuevas formas de integración social —como, por ejemplo, la sustitución del sistema familiar por el Estado—, demanda un conocimiento de tipo moral-práctico. El conocimiento técnico, que puede ser instrumentado mediante reglas de acción instrumental y estratégica, o un aumento de nuestro control sobre la naturaleza externa, no es precisamente lo que se requiere, sino, más bien, un conocimiento que pueda encontrar su incorporación en estructura de inter-

acción. Podemos entender el desarrollo de las fuerzas productivas como un mecanismo que genera problemas los cuales *liberan*, pero no *crean* la renovación evolutiva del modo de producción.

Pero incluso en esta forma. nuestra tesis no puede mantenerse como una proposición universal en el terreno empírico. Los grandes avances indígenas de la evolución que condujeron a la aparición de las civilizaciones antiguas o del capitalismo en Europa, comportan un considerable desarrollo de las fuerzas productivas, no como condición, sino más bien como una consecuencia. Sólo cuando surge un nuevo aparato institucional se pueden tratar los problemas no resueltos mediante el potencial cognitivo acumulado. Ello, a su vez, produce como resultado un incremento en las fuerzas productivas.

Esta breve discusión de las dos presunciones fundamentales del materialismo histórico nos ha conducido a las siguientes conclusiones preliminares:

> Que todos los problemas de los sistemas no pueden ser resueltos sin las innovaciones evolutivas surgidas en la infraestructura de una sociedad.
>
> Que los más altos modo de producción significan nuevas formas de integración social, que, en cada caso, cristalizan alrededor de un nuevo centro institucional.
>
> Que un mecanismo de aprendizaje indígena proporciona la concentración de un potencial cognitivo que puede ser utilizado para resolver una crisis de evolución.
>
> Que, sin embargo, este conocimiento sólo puede ser instrumentado con el consecuente desarrollo de las fuerzas productivas, si se ha de completar el paso evolutivo hacia una nueva forma de integración social.

La cuestión permanece: ¿cómo es posible este paso? La respuesta descriptiva del materialismo his-

tórico contesta con el mecanismo de los conflictos sociales, la lucha política, y los movimientos sociales. Pero sólo una respuesta analítica puede explicar por qué una sociedad pasa a otro nivel de evolución, y cómo los movimientos sociales, en condiciones particulares, conducen a una nueva forma de integración social, y de ahí a un nuevo nivel de desarrollo para la sociedad. La respuesta que quisiera sugerir es ésta: la especie no sólo aprende conocimiento técnico relevante para el desarrollo de las fuerzas productivas, sino también la dimensión decisiva del conocimiento práctico-moral que puede ser incorporado en las estructuras de interacción. Añadiré sólo algunas notas sobre la dinámica del desarrollo de la conciencia moral-práctica.

4. Los procesos de aprendizaje evolutivos no pueden ser adscritos exclusivamente ni a la sociedad ni a los individuos. Ciertamente, el sistema de la personalidad sostiene el proceso de aprendizaje de la ontogénesis, y en una cierta medida, el aprendizaje sólo lo hacen los individuos. Ahora bien, los sistemas sociales pueden formar nuevas estructuras mediante la utilización de las capacidades de aprendizaje de sus miembros al objeto de solucionar los problemas de los sistemas que amenazan el mantenimiento del yo. A este respecto, el proceso de aprendizaje evolutivo de las sociedades depende de la competencia de los miembros individuales. Estos, a su vez, no adquieren sus competencias como nómadas aislados, sino creciendo en la estructura simbólica de su mundo social.

Si seguimos este proceso desde la perspectiva del niño socializado, la realidad social adquiere nuevas profundidades. En primer lugar, las acciones, motivos y actores son todavía observados en un único nivel de la realidad. En el estadio siguiente, acciones y normas se perciben separadamente; las nor-

mas, junto con los actores y sus motivos, pasan entonces a un nivel que reside detrás del nivel de las acciones observables. En el estadio final, se distinguen los principios que producen y permiten la crítica de las normas de la acción respecto de las mismas normas. Los principios, junto con los actores y sus motivos son puestos aparte incluso por detrás de las normas, es decir, por detrás de los sistemas de interacción establecidos.

De esta manera, apuntamos a los conceptos básicos de una teoría genética de la acción que puede ser utilizada de dos maneras: o como conceptos para la competencia de un individuo en el habla y la acción en un universo simbólico; o como conceptos para este universo real.

Ahora, en la medida en que los conflictos de la acción no pueden ser resueltos mediante la fuerza o mediante medios estratégicos, sino sobre una base consensual, entran en juego estructuras que determinan para el individuo la conciencia moral, y para la sociedad, las creencias morales y el sistema legal. El concepto de «bueno y malo» cristaliza en torno a la idea de reciprocidad que se encuentra a la base de todas las interacciones. En la tradición investigadora de Piaget estos son estadios de desarrollo de la conciencia moral. En el nivel *pre-convencional*, en que acciones, motivos y actores son todavía percibidos en un único nivel de realidad, sólo son tenidas en cuenta las consecuencias manifiestas de la acción en el caso de conflictos de conducta. En el *nivel convencional*, los motivos pueden ser tenidos en cuenta independientemente de las consecuencias concretas de la acción; la conformidad intencional con las expectativas sociales y las normas existentes es decisiva. En el *nivel post-convencional*, estas normas pierden su autoridad tradicional y requieren justificación mediante el recurso a criterios universales. Sugiero que tales competencias individuales pueden ser también utilizadas

en la solución de los problemas de los sistemas y en la innovación de las instituciones legales. Esto es lo que se quiere decir por procesos de aprendizaje socio-evolutivo en el terreno de la conciencia moral-práctica.

Considero como primer paso en el análisis el intento de diferenciar entre niveles de integración social. Al hacerlo, trataremos del sistema institucional, la concepción del mundo y las creencias morales separadamente del sistema legal.

Sociedades neolíticas: a) diferenciación *convencional* del nivel entre acciones y normas, concepciones del mundo míticas todavía alojadas en el sistema de la acción. b) resolución de los conflictos de acuerdo con criterios pre-convencionales: dar cuenta de las consecuencias de la acción, restitución del primitivo *statu quo*; por ejemplo, compensación por daños causados (leyes feudales, tribunal de arbitraje).

Civilizaciones arcaicas: a) sistemas de interacción convencional, pero la formación de una concepción del mundo mítica diferenciada que puede asumir funciones de legitimación, para las autoridades políticas. b) Resolución de conflictos desde el punto de vista de una moral convencional dependiente del gobernante: dar cuenta de las intenciones del actor; castigo en relación con la culpabilidad.

Civilizaciones premodernas desarrolladas: a) sistema de interacción convencional; formación de una concepción del mundo racionalizada (sistema ético fundado en cosmologías o monoteísmo); legitimación del sistema político independiente de la persona gobernante. b) Resolución de los conflictos desde el punto de vista de una moralidad desarrollada, convencional; sistema de jurisdicción al que el gobernante está sometido en principio, castigo por

desviación respecto de las normas tradicionalmente justificadas.

5. Ilustraré cómo funciona este enfoque mediante la selección de los problemas sobre el origen de las sociedades de clases, ya que me puedo apoyar en un estudio de Klaus Eder sobre este asunto.

Las sociedades de clases surgen dentro del esquema de un sistema político; aquí, la integración social no necesita ya operar a través del sistema de parentesco, sino que puede ser adoptada por el Estado. Ha habido un cierto número de teorías sobre el origen del Estado que, en primer lugar, me gustaría mencionar y criticar.

a) *La teoría del sometimiento* explica la aparición de los gobernantes políticos y el establecimiento de un aparato de Estado a través de la conquista por las tribus nómadas y de pastoreo de los aldeanos agrícolas asentados. Esta teoría en la actualidad ha sido refutada; puesto que el nomadismo tiene lugar con posterioridad a las primeras civilizaciones, la aparición del Estado tiene que haber tenido causas indígenas.

b) *La teoría de la división del trabajo* se presenta generalmente de una manera compleja. La producción agrícola alcanza un excedente y permite (en combinación con el crecimiento demográfico) la liberación del trabajo para sus fines. Esto lleva a una división social del trabajo. Los diferentes grupos sociales que, de este modo, hacen aparecer riqueza social apropiada diferencialmente y forman clases sociales, al menos una de las cuales asume funciones políticas. Esta teoría, a pesar de su aparente carácter plausible, no tiene consistencia. Falta el argumento que muestre el por qué de que las funciones políticas tomen su origen en intereses diferenciados enraizados en la especialización profesio-

nal. La división social del trabajo tiene lugar, efectivamente, en mayor medida dentro de las clases políticamente dominantes (entre sacerdocio, militares y burocracia) que dentro de la población trabajadora (por ejemplo, entre agricultores y artesanos).

c) *La teoría de la desigualdad social* deriva la aparición del Estado de los problemas de distribución. Surge un excedente de la productividad del trabajo, y las crecientes riquezas diferenciales dan como resultado desigualdades sociales con las que no puede enfrentarse el sistema de parentesco básicamente igualitario. Los problemas de distribución demandan una organización política diferente de intercambio social. Esta tesis pudiera —si fuese verdad— explicar al menos el origen de los problemas de los sistemas que serían resueltos por la organización estatal. Sin embargo, no sería suficiente para explicar esta nueva forma de integración social. Más aún, la presunción del crecimiento automático en las fuerzas productivas no es verdad respecto de la producción agraria.

d) *La hipótesis de la irrigación* explica la integración de varias comunidades aldeanas en una unidad política en razón de su necesidad de dominar la sequía mediante sistemas de irrigación a gran escala. Estos enormes proyectos de construcción exigen una administración que se convierta en el centro institucional del Estado. Esta presunción ha sido refutada empíricamente, porque en Mesopotamia, China y México, la formación de Estados ha precedido a los proyectos de irrigación. Más aún, esta teoría sólo explicaría el origen de los problemas de los sistemas, no la manera de solucionarlos.

e) *La teoría de la densidad de población* explica el origen del Estado primariamente mediante factores ecológicos y demográficos. Se presume que un crecimiento de la población indígena normalmente conduce a una expansión espacial de sociedades

segmentarias (por ejemplo, emigración hacia nuevas zonas). Cuando, no obstante, la situación ecológica —vecindad de montes, mar o desierto, infecundidad de la tierra, etc.— impide la emigración o huida, surgen los conflictos debidos a la densidad de población y escasez de tierras. Ello significa que para grandes sectores de la población no haya otra alternativa que la sumisión a la norma política de la tribu victoriosa. La complejidad de los asentamientos densamente poblados sólo puede ser controlada por la organización estatal. Incluso si los problemas de población de esta clase se pudiera probar que han existido en todas las primeras civilizaciones, esta teoría no explica el por qué ni el cómo semejantes problemas se han resuelto.

Ninguna de las teorías mencionadas establece diferencia entre los problemas de los sistemas que ponen a prueba la capacidad de gobierno del sistema de parentesco y los procesos de aprendizaje evolutivo, que pudieran explicar el cambio hacia una nueva forma de integración social. Sólo con la ayuda de los mecanismos de aprendizaje podemos explicar por qué algunas sociedades encuentran solución a sus problemas, y por qué se eligió la solución particular de una organización estatal. En consecuencia, partiré de las siguientes hipótesis principales:

> Normalmente, el desarrollo interactivo y cognitivo de un niño pasa por estadios, de tal forma que el niño alcanza un nuevo nivel de aprendizaje en cada estadio. En términos de ontogénesis, no es el proceso de aprendizaje, sino la interrupción y retraso del aprendizaje lo que tiene que ser explicado.
>
> Una sociedad puede aprender por evolución a resolver los problemas que ponen a prueba su actual capacidad de gobierno convirtiendo e instrumentando el excedente de las capacidades

de aprendizaje individuales en aparatos institucionales.

El primer paso en el proceso social de aprendizaje por evolución consiste en el establecimiento de una nueva forma de integración social que permita un incremento en las fuerzas productivas y una expansión en la complejidad del sistema.

Guiados por estas hipótesis, vamos a proponer el siguiente bosquejo explanatorio sobre el origen de las sociedades de clases:

a) *El fenómeno que hay que explicar* es el origen de un orden político que organiza una sociedad de manera tal que sus miembros pueden pertenecer a diferentes linajes. La función de la integración social pasa del sistema de parentesco al sistema político. La identidad colectiva ya no se incorpora en la figura de un antecesor común, sino más bien en la figura de un gobernante común.

b) *Descripción teórica del fenómeno:* Una posición de mando se distingue porque la posición *per se* confiere legitimidad al que la ocupa. La legitimidad ya no depende más de un primitivo *statu quo* que tiene que ser restaurado tan pronto como se debilita. Por el contrario, la legitimidad es inherente a una posición que capacita al portador a administrar justicia sin tener que limitarse a sí mismo a la evaluación de acciones concretas y consecuencias de las acciones. No se encuentra por tanto ligado directamente a las efectivas constelaciones de poderes. Al mismo tiempo, los sistemas de creencias míticos que interpretan genealógicamente los privilegios del gobernante asumen por vez primera, además de sus funciones explanatorias, las funciones de legitimación también.

c) *La meta de la explanación:* La diferenciación de una posición de gobierno significa que el gobernante practica la jurisdicción al nivel de la moralidad convencional. En consecuencia, el origen del Estado debe ser explicado por el cambio estructural de las instituciones legales que pasan del nivel pre-convencional al convencional del arreglo consensual de los conflictos.

Lo que sigue es el bosquejo explanatorio con un mayor detalle:

d) *El Estado inicial:* Paro la atención en las sociedades neolíticas en que la complejidad del sistema familiar ha crecido en tal medida como para ser las sociedades evolutivamente prometedoras.

> Estas en un cierto sentido institucionalizan ya los roles políticos. Pero las jefaturas, reyes y líderes son todavía juzgados por sus acciones concretas; sus acciones no se encuentran legitimadas *per se*. Semejantes roles se encuentran sólo temporalmente institucionalizados (por ejemplo, durante una guerra) o limitados a tareas especiales (por ejemplo, proporcionar una buena cosecha o lluvia). Estos roles no han avanzado todavía hasta el centro de la organización social (Eder).

e) *Problemas particulares de los sistemas:* En las sociedades neolíticas evolutivamente prometedoras, surgen en ocasiones problemas de los sistemas que no pueden ser controlados por la capacidad de gobierno del sistema familiar. Estos pueden consistir en problemas de escasez de tierras y densidad de población o de distribución desigual de la riqueza social. Estos problemas se perciben cuando conducen a conflictos que sobrepasan las instituciones legales arcaicas (tribunal de arbitraje, ley feudal).

f) *La prueba de nuevas estructuras:* En las sociedades que se encuentran bajo la presión de semejantes problemas, las estructuras convencionales que ya existen de conciencia moral individual se utilizan para probar la administración de justicia en un nivel nuevo, pero convencional. Así, por ejemplo, el jefe de la guerra adquiere poder para juzgar en casos de conflicto no sólo de acuerdo con la constelación de poder accidental, sino de acuerdo con las normas tradicionales socialmente reconocidas. La Ley ya no se reduce a lo que las partes pueden acordar.

g) *Estabilizar las innovaciones:* Estos roles pueden convertirse en los que señalan los pasos de la evolución social. Ahora bien, no todos los experimentos prometedores conducen, vía tales funciones judiciales, a una autoridad permanente, esto es, a un acontecimiento evolutivo. Ello se pone de manifiesto en el ejemplo de los Barotse. Sólo si otras condiciones se presentan también —por ejemplo— la victoria militar de una tribu dominante o un enorme proyecto de construcción, pueden semejantes roles estabilizarse y convertirse en el centro de un sistema político.

Tal desarrollo separa las sociedades que tienen éxito en la evolución respecto de aquellas que son meramente prometedoras.

h) *Aparición de las estructuras de clase:* «Sobre la base de la autoridad política el proceso de producción puede, pues, encontrarse desacoplado de las condiciones limitantes del sistema familiar y reorganizado por relaciones políticas» (Eder). El gobernante asume la lealtad de sus oficiales, sacerdotes y familias guerreras, mediante el otorgamiento a éstos de accesos privilegiados a los medios de producción (economía de palacio y templo).

i) *Desarrollo de las fuerzas de producción:*

Las fuerzas de producción, que ya se encontraban en la revolución neolítica, sólo ahora pueden ser utilizadas en gran escala: la intensificación de la agricultura y el almacenaje de las cosechas y la ampliación de los artesanos son el resultado de la capacidad de gobierno extendida de la sociedad de clases. De este modo, surgen nuevas formas de cooperación (por ejemplo, en el riego de los campos) o de intercambio (por ejemplo, en el intercambio de mercado entre aldea y ciudad) (Eder).

El bosquejo explanatorio que he propuesto hasta aquí, puede causar sorpresa en razón del sujeto, porque en ningún punto el bosquejo se refiere a un modo particular de producción. En lugar de eso, las dos formas de integración se describen en términos relativamente abstractos de las estructuras moral e interaccional. De hecho, su ventaja reside precisamente en esta abstracción, ya que la aplicación de los seis modos de producción produce numerosas dificultades. Durante las últimas décadas, las discusiones se han concentrado principalmente en la demarcación de la sociedad paleolítica respecto de la neolítica; en la incorporación del modo de producción asiático; en la diferenciación entre civilizaciones arcaicas y desarrolladas; y en la interpretación del feudalismo. Estas discusiones en modo alguno sugieren la esterilidad del programa de investigación del materialismo histórico, sino que claramente ponen de manifiesto un punto: el concepto de modo de producción no es lo suficientemente abstracto como para abarcar los universales de los niveles de desarrollo.

En consecuencia, yo propongo que hacen falta principios abstractos de organización. Estos principios de organización deben comprender aquellas innovaciones que institucionalizarían un nuevo nivel

de aprendizaje en cada caso. El principio de organización de una sociedad abre todo un margen de opciones. En particular, determina los límites dentro de los cuales pueden tener lugar los cambios estructurales en las instituciones. Además, define hasta qué grado pueden ser empleadas las capacidades disponibles de las fuerzas de producción, o hasta qué grado puede ser estimulado el desarrollo de nuevas fuerzas de producción. A través de estas determinaciones se puede ser capaz también de precisar hasta donde puede llegar la complejidad de las capacidades de gobierno de un sistema.